Cultura y Sociedad

Herbert
Marcuse

SUR

Buenos Aires

Cultura y Sociedad

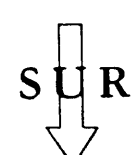
ESTUDIOS ALEMANES

Colección dirigida por VICTORIA OCAMPO, HELMUT ARNTZ, HANS BAYER, ERNESTO GARZÓN VALDÉS, RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT y H. A. MURENA.

Cultura y Sociedad

Herbert Marcuse

Versión castellana de
E. BULYGIN y E. GARZÓN VALDÉS



Buenos Aires

Título del original en alemán:
KULTUR UND GESELLSCHAFT I

Publicado en alemán
por Suhrkamp Verlag

© 1965 Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
© 1967 Editorial Sur, S. A., Buenos Aires

Impreso en Argentina

Queda hecho el depósito
dispuesto por la ley 11.723

Se terminó de imprimir el 20 de julio de 1967 en las prensas de la COMPAÑÍA IMPRESORA ARGENTINA, S. A., Alsina 2049, Buenos Aires.

PRÓLOGO

Los ensayos reunidos en este libro fueron escritos entre los años 1934 y 1938. Son el resultado de mi trabajo en el Instituto de Investigaciones Sociales de Nueva York y fueron discutidos con el entonces director del Instituto, mi amigo Max Horkheimer y sus colaboradores. Los publico nuevamente sin modificación alguna. Ninguna reelaboración podría superar el abismo que separa aquella época de la presente. Entonces no era tan claro que la dominación militar y administrativa del fascismo modernizaría y haría más eficaces las estructuras sociales de las que surgiera, sin lograr eliminarlas. Estaba aún abierta la cuestión de si esta dominación no sería superada a su vez por fuerzas históricas más dinámicas y generales: la antigua sociedad modernizada no había revelado todavía todo su poder y toda su razón, y el destino del movimiento obrero era aún incierto. Con esta incertidumbre termina el primero de estos ensayos — incertidumbre que es común a todos ellos. Y también con la esperanza de que el fascismo fuera quizás vencido por fuerzas (o mejor, que su derrota pusiese en movimiento fuerzas) que hicieran posible una sociedad más humana y más racional. Pues si de algo estaban seguros el autor de estos ensayos y sus amigos del Instituto era de que el estado fascista era la sociedad fascista y de que el poder totalitario y la razón totalitaria tenían su origen en una sociedad que estaba a punto de superar su pasado liberal y de incorporar su negación histórica. De esta manera, la tarea de la teoría crítica de la sociedad consistía en la identificación de las tendencias que vinculaban el pasado liberal a su superación totalitaria. Esta superacióin no fue exclusiva de los estados totalitarios, sino que llegó a ser realidad en algunas democracias, precisamente en las más desarrolladas. El presente no parecía estar en una posición mediatizada con el pasado: se trataba de señalar la mediación a través de la cual la libertad burguesa podía convertirse en falta de libertad; pero se trataba también de indicar los elementos que se oponían a esta transformación. Así, pues, el primero de estos ensayos esboza la línea temática de todo el libro.

El acento recae sobre la interpretación de algunas ideas fundamentales de la cultura intelectual de la ideología. Los orígenes de las tendencias, que en la economía política vinculaban el pasado liberal a su liquidación totalitaria, habían

sido descubiertos por la teoría marxista; lo que yo intentaba era rastrear estas tendencias en la cultura, en especial, en su filosofía más representativa. Pues en la cultura tradicional era el espíritu, la razón, la conciencia, el pensar "puro" lo que constituía la autonomía del sujeto, la libertad esencial del hombre; esta era la esfera de la negación, de la contradicción con lo existente, del rechazo, de la disociación, de la crítica. El protestantismo y las revoluciones burguesas proclamaron la libertad de pensamiento y de conciencia: eran las formas sancionadas de la contradicción —a menudo las únicas— y el preciado refugio de la esperanza. La sociedad burguesa raras veces, y sólo en casos excepcionales, se atrevía a violar este refugio. Alma y espíritu eran para ella (al menos oficialmente) algo sagrado y misterioso: en el ámbito de lo anímico y de lo espiritual, el hombre debía ser lo más autónomo posible; en esto consistía su libertad interna, es decir, su libertad auténtica y esencial. Del resto se ocupaban la economía y el estado. Normalmente la sociedad no necesitaba intervenir en estas esferas: no hacía falta someter a los individuos a un ordenamiento total. Las fuerzas de producción no habían alcanzado aún aquel grado de desarrollo en el que la colocación del producto del trabajo social exigiría la organización sistemática de las necesidades —también de las intelectuales—; el mercado regulaba mal que mal el rendimiento de un mecanismo de trabajo que todavía no dependía de un consumo masivo ininterrumpido. Como la sociedad burguesa se encontraba aún en una etapa inferior del desarrollo de las fuerzas de producción, no disponía todavía de los medios para hacerse cargo de la administración del alma y del espíritu sin desacreditar esta administración con el poder del terror. En la actualidad, existe la necesidad de la administración total y también se dispone de los medios suficientes: la satisfacción de las masas, la investigación del mercado, la psicología industrial, los "computer mathematics" *y la llamada* "science of human relations" *se encargan de armonizar, sin recurrir al terror, democrática, espontánea y automáticamente, las necesidades individuales y las que son socialmente necesarias, la autonomía y la heteronomía — la elección libre de aquello y de aquellos que tienen que ser elegidos, para que este sistema se mantenga y prospere. Aquellas corrientes positivistas y positivas de la filosofía, la sociología y la psicología, que convierten al sistema de lo existente en el marco insuperable de la formación y desenvolvimiento conceptuales, se encargan, en la "educación superior", de la eliminación democrática del pensar, eliminación que el "common man" experimenta y realiza por sí mismo (en el trabajo, en el uso y goce del aparato de producción y consumo).*

Pero si la organización y administración social del espíritu pudo realizarse tan rápidamente, cabría preguntarse, entonces,

si este mismo espíritu no ha sido también culpable de este desarrollo. Con otras palabras: ¿no ha preparado acaso la cultura intelectual su propia liquidación? ¿No estaban su autonomía, su interioridad, su pureza, aquella felicidad y plenitud que prometía, impregnadas ya de falta de libertad, de oportunismo, de desgracia y dispuestas a cualquier concesión? ¿Tenía esta cultura carácter afirmativo aun allí en donde era la negación de lo existente? Guiado por estas preguntas investigué algunos conceptos fundamentales del idealismo y del materialismo. Ideas tales como las de esencia, felicidad, teoría, mostraron su dualidad interna: concebían auténticamente las verdaderas posibilidades del hombre y de la naturaleza como contradicción de la realidad dada; eran conceptos eminentemente críticos pero, al mismo tiempo, debilitaban esta contradicción al estabilizarse ontológicamente. Tal era la situación específica del idealismo, que culmina en la filosofía hegeliana: la contradicción es la forma de la verdad y del movimiento mismo, que luego es incluida e interiorizada en el sistema. Pero el idealismo, al aferrarse a la definición de la razón como fuerza de lo negativo, renunciaba a la pretensión del pensamiento que aspiraba a ser condición de la libertad. La clásica vinculación entre el idealismo alemán y el movimiento obrero marxista era válida no sólo en el plano de la historia de las ideas.

Pero en los ensayos de aquella época lo que interesaba era la herencia del idealismo, lo que había de verdad en su filosofía represiva; sin embargo, interesaba también la herencia y la verdad del materialismo, no sólo del materialismo histórico. En la insistencia del pensamiento en la eliminación de la miseria y la penuria, en la felicidad y el placer en tanto contenidos de la libertad humana, se conservaban, como tabúes, las consignas de la revolución, consignas que hacía tiempo ya habían sido desplazadas y postergadas, incluso en la teoría y la práctica socialistas. A medida que la sociedad en los países industrializados se volvía más "materialista", es decir, aumentaba el nivel de las masas, se veía con mayor claridad hasta qué punto este progreso estabilizaba la miseria y la desgracia, de qué manera esta productividad encerraba en sí misma la destrucción y cómo la tecnología transformaba un medio de liberación en instrumento de una esclavitud. Frente a una sociedad en la que el bienestar va acompañado por una creciente explotación, el materialismo combatiente adopta una actitud negativa y revolucionaria (aun cuando la explotación se vuelva más cómoda y no se tenga conciencia de ella): su idea de felicidad y de liberación puede sólo realizarse mediante la praxis *política cuyo objetivo, desde el punto de vista cualitativo, es la creación de nuevas formas de existencia humana.*

El hecho de que todo esto haya sido escrito antes de Auschwitz lo separa profundamente del presente. Lo que

allí había de verdad, quizás hoy no sea falso, pero sí menos actual. Ciertamente, la preocupación por la filosofía que estos ensayos revelan era, ya entonces, en los años 30, preocupación por el pasado: recuerdo de algo que en algún momento perdió su realidad y que había que recuperar. Las fuerzas sociales, en las que se unían libertad y revolución, fueron precisamente entonces entregadas, vencidas o traicionadas a las fuerzas dominantes. En los campos de muerte y de batalla de la guerra civil española se peleó por última vez, con sentido revolucionario,[1] *por la libertad, la solidaridad y la humanidad: aún hoy las canciones que se cantaron en aquella lucha son, para la joven generación, los únicos destellos que han quedado de una revolución posible. Era el fin de una época histórica y lo terrible del período siguiente se anunciaba en la simultaneidad de la guerra civil en España y de los procesos en Moscú.*

En este nuevo período se produce la opresión, el debilitamiento y nivelación de las clases y fuerzas que, debido a sus intereses reales, encarnaban la esperanza en el fin de lo inhumano. En los países industrializados, los oprimidos quedan sometidos a un ordenamiento total mediante la administración de las fuerzas de producción y la satisfacción creciente de las necesidades, poniéndose coto, así, a cambios indispensables de la sociedad. La productividad y la prosperidad aliadas a una tecnología al servicio de una política monopolista, parecen inmunizar las estructuras existentes de la sociedad industrial progresista.

¿Es este concepto de inmunidad todavía dialéctico? Desde el punto de vista de la teoría crítica, ¿hay en este concepto sólo la tristeza de la preocupación por algo desaparecido (tal era el tenor del ensayo Filosofía y Teoría Crítica*), o hay también la esperanza de que las tendencias sociales comprendidas en él prometan algo distinto de lo que ellas son? Quizás sea un indicio de esto precisamente el rompimiento con el pasado, que se manifiesta en la nivelación y liquidación de la oposición. En el ensayo recién citado se dice: "La teoría crítica tiene que ocuparse del pasado en una medida hasta ahora desconocida — precisamente cuando se trata del futuro." ¿Ha alcanzado quizás el desarrollo social un estadio en donde el recuerdo y la superación del pasado exigen conceptos más radicales que los que fueron elaborados en el período pretotalitario? La teoría crítica tiene hoy un carácter esencialmente más abstracto que el que tenía entonces; difícilmente podrá pensar ahora en "apoderarse de las masas". Pero, el fundamento del carácter abstracto, "no realista", de la teoría, ¿no reside quizás en el hecho de que aquélla estaba demasiado ligada a la sociedad explicada por ella, en el hecho*

[1] Por última vez en Europa. La herencia histórica de esta lucha ha sido recogida hoy por aquellos países que defienden su libertad en lucha abierta contra el neocolonialismo.

de no haberla superado suficientemente con su concepto de negación? Con otras palabras: ¿en el hecho de que su concepto de la sociedad libre y racional lejos de prometer mucho, prometía demasiado poco? *Frente a la capacidad y la productividad del capitalismo organizado, ¿no debería la "primera fase" del socialismo ser algo diferente y algo más que lo proyectado en la teoría marxista, diferente en sentido cualitativo? ¿No habría que considerar en este contexto el hecho de que el socialismo tiene afinidad con las sociedades preindustrializadas o débilmente industrializadas, y triunfa en ellas? Los conceptos marxistas de capitalismo y socialismo están determinados fundamentalmente por la función del trabajo humano, del trabajo físico en la reproducción social; su imagen del reino de la necesidad ya no corresponde a la de los países altamente industrializados del presente. Y la imagen marxista del reino de la libertad, más allá del reino de la necesidad, tiene que parecer "romántica" frente a la violenta expansión de la democracia totalitaria de masas. Esta imagen estipulaba un sujeto individual del trabajo, una autonomía de la actividad y del ocio creadores, una dimensión de una naturaleza virgen, que hace ya tiempo han sido eliminados por el progreso del poder y de la industrialización.*

¿No muestra acaso este progreso que la contradicción y la negación no eran lo suficientemente radicales, que ellas rechazaban y consideraban como posible demasiado poco, que calculaban demasiado débilmente la diferencia cualitativa entre lo real posible y lo existente? La sociedad industrial posterior, ¿no ha superado deficientemente la idea del socialismo, debido a la mala planificación, al defectuoso desenvolvimiento de la fuerza de producción, a la mala organización de la clase obrera, al mal desarrollo de las necesidades y de su satisfacción? Ciertamente toda la riqueza, toda la tecnología y toda la productividad de esta sociedad no pueden alcanzar la idea de libertad real y de justicia real que constituyen el núcleo de la teoría socialista; estas ideas se presentaron bajo formas esbozadas substancialmente como posibilidad y negación de un capitalismo aún no desarrollado plenamente. La sociedad industrial desarrollada ha conquistado para sí gran parte del terreno en el que debía florecer la nueva libertad: se ha apropiado de dimensiones de la conciencia y de la naturaleza que antes permanecían relativamente vírgenes. Ha creado una imagen opuesta de acuerdo con su propia imagen, ha allanado la contradicción y la ha vuelto soportable. Mediante esta ocupación totalitario-democrática del hombre y de la naturaleza, ha ocupado también el ámbito subjetivo y objetivo de aquel reino de la libertad.

En cambio, en el mismo reino de la necesidad actúan fuerzas de transformación total: precisamente aquella matematización y automatización del trabajo y aquella administración calculada y pública de la existencia que tienden a convertir a la

sociedad y a la naturaleza de la que ella se apropiara en un aparato único: objeto de experimento y control por parte de quienes detentan el poder. Sin embargo, este es el aparato que se está creando, aparato del cual los hombres pueden salir tanto más fácilmente, cuanto más calculable y automático sea. Aquí parecería darse la posibilidad del cambio de la cantidad en calidad, del salto cualitativo. Marx ha descripto este cambio como tendencia explosiva en la última transformación del proceso capitalista del trabajo: el capital "disminuye el tiempo de trabajo... con respecto al trabajo necesario, para aumentarlo con respecto al superfluo; por consiguiente, convierte, en medida creciente, al trabajo superfluo en condición —question de vie et de mort— *del necesario. Por una parte, convoca a todas las fuerzas de la ciencia y de la naturaleza, como así también de la combinación y de la relación social a fin de independizar (relativamente) la creación de la riqueza del tiempo de trabajo invertido en ella. Por otra (el capital) pretende medir estas inmensas fuerzas sociales, así creadas, según el tiempo de trabajo y encerrarlas en los límites alcanzados para conservar como valor el valor ya creado."* [2]

La creciente automatización del proceso de trabajo y el tiempo creado por aquélla, transforman al sujeto mismo y el hombre aparece entonces como sujeto diferente "en el proceso de producción inmediato. Este es al mismo tiempo disciplina si se lo considera con respecto al hombre que se transforma, y ejercicio, ciencia experimental, ciencia materialmente creadora que se autoobjetiviza, con relación al hombre ya transformado, en cuya cabeza está el saber acumulado de la sociedad".[3]

Como se ve, precisamente las concepciones "escatológicas" más exageradas de la teoría marxista anticipan de la manera más adecuada las tendencias sociales, tales como por ejemplo la idea de la supresión del trabajo que Marx mismo rechazara después. Detrás de todos los aspectos inhumanos de la automatización organizada por el capitalismo aparecen sus posibilidades reales: el surgimiento de un mundo tecnológico en el que el hombre por fin pueda retirarse, y salir del aparato de su trabajo, contemplarlo, para luego experimentar libremente con él. Por más irresponsable que pueda ser esbozar la imagen de una libertad de este tipo, frente a la miseria y a la penuria existente, también es irresponsable silenciar hasta qué grado la miseria y la penuria existentes son perpetuadas por los intereses dominantes en la actualidad. Pero, a pesar de toda la planificación y organización, las tendencias fundamentales del sistema se imponen, en contra de la voluntad y de la intención de los individuos, como fuerzas ciegas aun allí donde están científicamente dominadas y calculadas y

[2] Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlín, 1953), p. 593.
[3] Op. cit., p. 599 y ss.

obedecen así a las exigencias del aparato. El aparato mismo se transforma literalmente en sujeto: esta es casi la definición del autómata. Y en la medida en que el aparato mismo se convierte en sujeto, rechaza al hombre en tanto trabajador-sirviente, y lo deja en libertad como hombre que piensa, conoce, experimenta y juega. Liberación de la necesidad del quehacer servil del hombre, esta es la ley de la racionalidad tecnológica. Hoy esta racionalidad es presa del aparato de dominio, que perpetúa aquella necesidad cuya superación debería posibilitar. La experimentación y el juego con el aparato es hoy monopolio de aquellos que actúan para la conservación y esfuerzo de lo existente. Quizás sólo la catástrofe pueda quebrar el monopolio, pero la catástrofe no se presenta sólo bajo la forma de la amenaza constante de la guerra atómica, acompañada de la aniquilación, sino también en la lógica social de la técnica, acompañada de una siempre creciente productividad, que contradice cada vez más claramente los sistemas que se han apoderado de ella. Nada justifica la suposición de que la clásica contradicción seguirá siendo manejable, a la larga, en su nueva forma, pero también es injustificada la suposición de que no pueda conducir una vez más a nuevas formas de opresión. Mucho más que antes, el quebrantamiento de la conciencia administrada es una condición previa de la liberación. Pero el pensamiento dialéctico tiene que ser capaz de concebir y expresar las nuevas posibilidades de la diferencia cualitativa: capaz de superar el poder de la represión tecnológica y de recoger conceptualmente los elementos de la liberación, oprimidos y tergiversados por aquel poder. Con otras palabras: el pensamiento dialéctico tiene que volverse negativo y utópico con respecto a lo existente; me parece que este es el imperativo de la situación presente con respecto a mis intentos teóricos de los años treinta.

En la sociedad tecnológica totalitaria la libertad es sólo concebible como autonomía con respecto a la totalidad del aparato, y para esto es necesaria la libertad de reducirlo o de reconstruirlo en tanto totalidad, con relación a la pacificación de la lucha por la existencia, del redescubrimiento de la tranquilidad, de la felicidad. La eliminación de la miseria material es una posibilidad de lo existente; la eliminación del trabajo, de la paz, de la alegría, no lo es. Y sin embargo, esta es la única superación posible de lo existente. La sociedad totalitaria asume la administración del reino de la libertad más allá del reino de la necesidad y lo adecua a su propia imagen. En total contradicción con este futuro, la autonomía con respecto al aparato tecnológico es la libertad en el reino de la necesidad. Pero esto significa que la libertad sólo es posible como realización de aquello que hoy aún se llama utopía.

HERBERT MARCUSE
Newton, octubre de 1964.

LA LUCHA CONTRA EL LIBERALISMO EN LA CONCEPCION TOTALITARIA DEL ESTADO

El anuncio de una nueva concepción política del mundo acompañó la aparición del estado total-autoritario: el "realismo heroico-popular" se convirtió en la teoría dominante. "Se alza... la sangre contra la razón formal, la raza contra el finalismo racional, el honor contra la utilidad, el orden contra la arbitrariedad disfrazada de 'libertad', la totalidad orgánica contra la disolución individualista, el espíritu guerrero contra la seguridad burguesa, la política contra el primado de la economía, el estado contra la sociedad, el pueblo contra el individuo y la masa." [1] Esta nueva concepción del mundo [2] se ha convertido en un gran recipiente que ha recogido todas las corrientes que desde la guerra mundial combaten la teoría liberal del estado y de la sociedad. La lucha se inició en un ámbito alejado del político, como polémica filosófica y científica contra el racionalismo, el individualismo y el materialismo del siglo XIX. Muy pronto se creó un frente común que puso de manifiesto su función política y social al agudizarse las oposiciones económicas y sociales de la posguerra. Frente a ellas, la lucha contra el liberalismo representa (como se mostrará más adelante) sólo un fenómeno periférico. He aquí una exposición sumaria de las fuentes más importantes de la teoría actual:

La visión heroica del hombre. Ya mucho antes de la guerra mundial había comenzado a celebrarse la aparición de un nuevo tipo de hombre que encontró adeptos en casi todas las ciencias del espíritu, desde la economía política hasta la filosofía. En toda la línea se inició el ataque contra la racionalización y tecnificación hipertrofiada de la vida, contra el "bur-

[1] Ernst Krieck, *Nationalpolitische Erziehung*, 14ª edición, 1933, p. 68.

[2] En lo que sigue llamaremos "realismo heroico-popular" a la concepción de la historia y de la sociedad preconizada por el estado total-autoritario. Cuando hablamos de "concepción totalitaria del estado" no nos referimos sólo a la teoría del estado propiamente dicha, sino a la "concepción del mundo" que este estado postula. La tendencias más recientes tratan de establecer distinciones en el concepto de estado total y de diferenciarlo según las formas de su totalitarismo. Así por ejemplo se habla con respecto a Alemania de un estado "popular", "autoritario", de un "Führerstaat" (cfr. Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, 1933, p. 64; Freisler, *Deutsche Justiz*, 1934, cuaderno 2; E. R. Huber, *Die Tat*, año 26, 1934, cuaderno 1.). Pero estas diferenciaciones no afectan los fundamentos del estado total, que es a lo que se refiere nuestro intento de interpretación; aun cuando no se haga mención expresa de estas distinciones, el presente ensayo las abarca también en la medida en que son relevantes.

gués" del siglo XIX con su pequeña felicidad y sus pequeños fines, contra el espíritu de almacenero y comerciante y contra la "anemia" corrosiva de la existencia. Frente a todo esto se oponía una nueva imagen del hombre, resultante de una mezcla de ingredientes tomados de la época vikinga, de la mística alemana, del Renacimiento y del militarismo prusiano: la imagen del hombre heroico, ligado a las fuerzas de la sangre y de la tierra — del hombre dispuesto a todo, que se "entrega" y se sacrifica sin titubeos, no por un fin cualquiera, sino obedeciendo humildemente a las fuerzas oscuras de las que emana su vida. Esta imagen culmina en la visión del conductor *(Führer)* carismático, cuya conducción no necesita ser justificada por los objetivos que se persiguen, ya que la mera aparición del conductor, que ha de ser recibida como gracia gratuita, constituye su propia justificación. Bajo formas diversas, pero adoptando siempre una actitud frontal contra la existencia burguesa e intelectualizada, este tipo humano puede encontrarse en el círculo de *Stefan George*, y en figuras como *Moeller van der Bruck, Sombart, Scheler, Hielscher, Jünger* y otros. Su fundamentación filosófica es buscada en la llamada *Filosofía de la vida*. La "vida" en tanto tal es un "dato originario" más allá del cual no se puede avanzar, que escapa a toda fundamentación, justificación, y finalidad racional. La vida así entendida se transforma en reserva inagotable de todas las fuerzas irracionales: en ella se invoca al "submundo anímico", que es "tan poco perverso como el cósmico, y más bien es hogar y seno materno de toda la fuerza creadora, de las fuerzas informes, que sin embargo dan contenido a toda forma, de todos los movimientos decisivos".[3] Al considerar que esta vida, que está "más allá del bien y del mal", es la fuerza verdaderamente "creadora de la historia" se formula una concepción histórica antirracionalista y antimaterialista que mostrará toda su fecundidad sociológica en el existencialismo político y en su teoría del estado total. Esta filosofía de la vida tiene en común con la auténtica filosofía de la vida de Dilthey sólo el nombre y toma de Nietzsche únicamente lo accesorio y su *pathos*; sus funciones sociales se revelan con máxima claridad en la obra de Spengler[4], en donde se transforman en infraestructura de la teoría económica imperialista. Ambas corrientes tienen en común una tendencia a la "liberación" de la vida de la coacción impuesta por una *ratio* "universal", que obliga más allá de los intereses concretos actualmente dominantes (y que exige una organización racional de la sociedad humana) y a la entrega de la existencia humana a fuerzas "inviolables", dadas de antemano. Esta tendencia conduce al *Naturalismo irracional*. La interpretación del acontecer histórico-social en tér-

[3] Krieck, op. cit., p. 37.
[4] Cfr. el comentario bibliográfico de la obra de Spengler, *Jahre der Entscheidung*, en el cuaderno 3 del año II de la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

minos de un acontecer orgánico natural va más allá de los resortes reales (económicos y sociales) de la historia y entra en la esfera de la naturaleza eterna e inmutable. La naturaleza es concebida como una dimensión de origen mítico (acertadamente caracterizada por los dos conceptos "sangre y tierra"), que se presenta siempre como dimensión pre-histórica. La superación transformadora de esta dimensión marca, en verdad, el comienzo de la historia del hombre. La naturaleza mítica y prehistórica desempeña en la nueva concepción del mundo la función del verdadero adversario de la praxis racional y responsable. Esta naturaleza se opone, en tanto es algo que está justificado por su propia existencia, a aquello que necesita justificación racional; en tanto es algo que ha de ser reconocido sin más, a aquello que es conocido críticamente; en tanto es algo esencialmente oscuro, a aquello que sólo existe cuando es iluminado por la luz; y como algo que es indestructible se opone a todo aquello que está sometido a la modificación histórica. El naturalismo se basa en una ecuación constitutiva de la nueva concepción del mundo: la naturaleza es, por ser lo originario, también lo natural, lo auténtico, lo sano, lo valioso, lo sagrado. Gracias a la función del naturalismo, que está "más allá del bien y del mal", el más aquí de la razón se eleva a la categoría del más allá de la razón.

Pero aún falta la coronación de todo este edificio. El contraste entre el himno al orden natural y orgánico y el orden fáctico existente es demasiado violento: hay una contradicción evidente entre las relaciones de producción y el nivel alcanzado por las fuerzas de producción, y la satisfacción de las necesidades que este grado de desarrollo posibilita — se trata, por consiguiente, de una economía y de una sociedad que están en contra de toda "naturaleza", de un orden que se mantiene gracias al poder de un enorme aparato, aparato que puede representar al todo, por encima de los individuos, porque los oprime; es una "totalidad" que consiste en el total dominio de todos. La explicación teórica de esta totalidad la da *el universalismo*. Aquí no se discuten los auténticos principios de los nuevos conocimientos filosóficos y científicos, del universalismo (como por ejemplo, en la teoría de la *Gestalt*); lo decisivo en este caso es que el universalismo en el campo de la teoría social ha asumido rápidamente la función de una doctrina de justificación política. El todo social, en tanto realidad independiente y primaria con respecto a los individuos, se transforma, en virtud de su pura totalidad, en valor independiente y primario: el todo es, en tanto todo, lo verdadero y lo auténtico. No se plantea la cuestión de saber si la totalidad ha de acreditar primero ante los individuos en qué medida ha asumido sus posibilidades y necesidades. Al desplazarse la totalidad desde el punto final al inicial, se corta el camino de la crítica teórica y práctica de la sociedad, que

conduce a esta totalidad. Se mistifica programáticamente la totalidad: no se la puede tocar con las manos ni verla con los ojos externos. Se requiere concentración, profundidad del espíritu, para aprehenderla con los ojos internos.[5] Como representante real de esta totalidad actúa en la teoría política el *pueblo* en tanto unidad y totalidad esencial y "orgánico-natural", anterior a toda diferenciación de la sociedad en clases, grupos de intereses, etc. Con esta tesis el universalismo se vincula nuevamente al naturalismo.

Interrumpamos aquí el esbozo de las corrientes que confluyen en el realismo heroico popular. Más adelante se analizará la unificación de estas corrientes en una teoría política total, como así también la función social de esta teoría. Pero antes de proceder a su interpretación tenemos que referirnos al lugar histórico en donde esta unificación se realiza. Para esto tendremos que partir desde su polo opuesto. El realismo heroico-popular resume unánimemente todo aquello que combate bajo el título de *liberalismo:* "El liberalismo destruye a los pueblos", este es el título del capítulo que Moeller van der Bruck dedica en su libro al enemigo mortal.[6] En franca oposición contra el liberalismo, la teoría del estado total-autoritario se ha convertido en "concepción del mundo; es esta actitud la que le confiere su agresividad política (hasta el marxismo es, según esta teoría, consecuencia del liberalismo, su heredero o su socio).[7] Tenemos, pues, que preguntarnos ante todo: ¿qué entiende esta teoría por el liberalismo al que condena con *pathos* casi escatológico y cuál es el motivo de esta condena?

Cuando preguntamos a los ideólogos de esta nueva concepción del mundo qué es lo que atacan en el liberalismo, nos hablan de las "ideas de 1789", del humanismo y pacifismo afeminados, del intelectualismo occidental, del individualismo egoísta, de la entrega de la Nación y del Estado a la lucha de intereses de determinados grupos sociales, de un igualitarismo abstracto, del sistema de partidos políticos, de la hipertrofia de la economía, del tecnicismo y del materialismo disolventes. Estas son las manifestaciones más concretas,[8] —muchas veces el "concepto" liberal sirve exclusivamente para difamar: "liberal es el enemigo político, cualquiera sea su posición y, en tanto tal, es simplemente la encarnación del mal".[9]

[5] O. Spann, *Gesellschaftslehre*, 3ª edición, 1930, p. 98.

[6] *Das dritte Reich*, Sonderausgabe der Hanseatischen Verlagsanstalt Hamburg, 1933, p. 69. La teoría antiliberal del estado fue creada por Carl Schmitt a quien siguen, entre otros, Koellreutter y Hans J. Wolff.

[7] Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, 1933, p. 21: "El marxismo es un fruto espiritual del liberalismo..."

[8] Una buena colección de lemas antiliberales se encuentra en Krieck, op. cit. p. 9. La mejor exposición del liberalismo desde el punto de vista de la teoría totalitaria del estado es la que da Carl Schmitt en la Introducción y en el Apéndice de la segunda edición de *Begriff des Politischen*, y también en *Die geistige Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2ª edición, 1926.

[9] Así por ejemplo, cuando Moller van der Bruck "define": "El liberalismo

En este registro de pecados del liberalismo sorprende, ante todo, su generalidad abstracta y su falta de sentido histórico: ninguno de estos pecados es característico del liberalismo histórico. Las ideas de 1789 no han sido siempre estandarte del liberalismo: incluso este último llegó a combatirlas encarnizadamente. El liberalismo ha sido uno de los pilares en los que se apoyaba la exigencia de creación de una nación poderosa; el pacifismo y el internacionalismo no siempre han sido lemas del liberalismo, y no pocas veces se ha aceptado la intervención estatal en la economía. Lo que queda es una vaga "concepción del mundo" cuya adscripción histórica al liberalismo no es en modo alguno evidente; más adelante se verá por qué esta concepción del mundo ha sido elegida como objeto de ataque por parte de la teoría totalitaria del estado. Pero justamente este desplazamiento del verdadero contenido del liberalismo a una concepción del mundo es lo decisivo: decisivo por lo que de esta manera se silencia y se oculta. Este ocultamiento indica la verdadera actitud de esta nueva concepción del mundo: cede ante la estructura social y económica del liberalismo. Es necesario reconstruir sumariamente esta estructura para conocer el terreno histórico y social desde el que puede comprenderse la lucha de las "concepciones del mundo".

El liberalismo es la teoría social y económica del capitalismo industrial europeo en aquel período en el que el verdadero representante económico del capitalismo era el "capitalista individual", el empresario privado en sentido literal. A pesar de todas las diferencias estructurales del liberalismo y de sus representantes en los distintos países y épocas, se mantiene siempre el fundamento común: la libertad del sujeto económico individual para disponer de la propiedad privada y la garantía jurídico-estatal de esta libertad. Todas las exigencias económicas y sociales del liberalismo que se mueven alrededor de este único centro estable son mutables — mutables hasta su autoeliminación. Esto explica por qué durante el dominio del liberalismo se han producido con frecuencia intervenciones del poder estatal en la vida económica, tan pronto como lo exigía la amenaza a la libertad y seguridad de la propiedad privada, sobre todo, frente al proletariado. En ningún caso es ajena al liberalismo (como lo veremos en seguida) la idea de la dictadura y de la conducción autoritaria del estado; en la época del liberalismo pacifista-humanitario las guerras nacionales no han sido frecuentes. Los hoy tan odiados postulados políticos fundamentales del liberalismo, resultados de su concepción económica (tales como la libertad de palabra y de prensa, la total publicidad de la vida política, el sistema

---

es la libertad para no tener ninguna convicción y afirmar al mismo tiempo que esto es una convicción" (op. cit. p. 70.). Krieck llega al colmo de la confusión al agrupar al liberalismo, al capitalismo y al marxismo como "formas de la oposición".

representativo y el parlamentario, la división y el equilibrio de los poderes) no han sido de hecho jamás realizados íntegramente: han sido limitados o eliminados totalmente según las distintas situaciones sociales.[10]

Para conocer la verdadera imagen del sistema económico y social del liberalismo, generalmente encubierto y distorsionado, basta recurrir a la exposición que de él hace von Mises (1927). "El programa del liberalismo... resumido en una sola palabra, podría rezar: propiedad, es decir: propiedad privada de los medios de producción... Todos los demás postulados del liberalismo son la consecuencia de este postulado fundamental" (p. 17). El liberalismo ve en la iniciativa privada del empresario la garantía más segura del progreso económico y social. Por consiguiente, según el liberalismo, "el capitalismo es el único orden posible de las relaciones sociales" (p. 75) y, por lo tanto, tiene un solo enemigo: el socialismo marxista (p. 13 y s.). Por el contrario, el liberalismo considera que "el fascismo y todas las tendencias dictatoriales similares... han salvado, por el momento, a la civilización europea. En este sentido, el mérito del fascismo perdurará eternamente en la historia" (p. 45).

Ahora podemos comprender por qué el estado total-autoritario hace de su lucha contra el liberalismo una lucha contra las concepciones del mundo, y por qué deja de lado la estructura social fundamental del liberalismo: lo que sucede es que está plenamente de acuerdo con esta estructura. Se ha señalado que su fundamento era la organización económica de tipo privado basada en el reconocimiento de la propiedad privada y de la iniciativa privada del empresario. Y precisamente esta organización sigue siendo fundamental para el estado total-autoritario: ha sido expresamente sancionada en una serie de declaraciones programáticas.[11] Las importantes modificaciones y limitaciones, que se llevan a cabo responden a las exigencias del capitalismo monopolista con respecto al

[10] L. v. Wiese: "Repito mi afirmación de que el liberalismo aún no ha existido en grado suficiente en la práctica..." (Festgabe für L. Brentano, 1925, I, p. 16). "En ningún período de la historia del mundo la racionalidad económica ha tenido una influencia decisiva por un período prolongado. Se puede y se debe discutir la afirmación de que el liberalismo, también en el siglo 19, haya podido ser considerado en este sentido como poder dominante" (Richard Behrendt en *Schmollers Jahrbuch*, 57, cuaderno 3, p. 14.). Con respecto al liberalismo alemán cfr. H. Schroth, *Weltund Staatsideen des deutschen Liberalismus...*, 1931, especialmente p. 69, 95 y ss.

[11] "El estado corporativo ve en la iniciativa privada dentro del ámbito de la producción, el instrumento más valioso y eficaz para aprehender los intereses de la nación." "La intervención del estado en la economía se produce sólo cuando falta la iniciativa privada, cuando ésta es insuficiente o cuando están en juego los intereses políticos del estado" (Carta del Lavoro, art. VII y IX, en Niederer, *Der Ständestaat des Faschismus*, 1932, p. 179). "El Fascismo apoya fundamentalmente al empresario privado como director de la producción y como instrumento del aumento de la riqueza" (W. Koch, *Politik und Wirtschaft im Denken der faschistischen Führer*, en: Schmollers Jahrbuch, 1933, cuaderno 5, p. 44). Con respecto a Alemania ver Koellreutter en op. cit. p. 179 y ss.

desarrollo económico mismo, ya que dejan incólume el principio de la organización de las relaciones de producción.

Hay un testimonio clásico de la vinculación interna entre la teoría social liberal y la aparentemente tan antiliberal teoría totalitaria del estado: una carta que escribiera Gentile a Mussolini al ingresar en el partido fascista; allí se dice: "Como liberal convencido me he dado cuenta durante los meses en que tuve el honor de colaborar con su obra de gobierno y observar de cerca el desarrollo de los principios que determinan su política, que el liberalismo, tal como yo lo entiendo, el liberalismo de la libertad en la ley y, por lo tanto, en un estado fuerte, en un estado en tanto realidad ética, no está representado hoy en Italia por los liberales, que son sus adversarios más o menos encubiertos, sino por el contrario, por usted mismo. Por consiguiente, me he convencido que frente a la elección entre el liberalismo actual y los fascistas conscientes de su fe, un liberal auténtico que desprecia la ambigüedad y quiere permanecer en su puesto, tiene que enrolarse en las filas de sus partidarios." [12]

Por último, hoy no es necesario demostrar que, además de esta vinculación positiva, la nueva concepción del mundo coincide totalmente con el liberalismo en su lucha contra el marxismo socialista. Ciertamente, en el realismo heroico-popular se encuentran también, a menudo, violentos ataques contra el espíritu malsano del capitalismo, contra el burgués y su "afán de ganancias", etc. Pero como se mantiene en sus fundamentos el orden económico que hace posible la burguesía, estos ataques se dirigen siempre sólo contra una determinada forma de la burguesía (el tipo del pequeño comerciante) y contra una determinada forma del capitalismo (representada por la libre competencia de capitalistas independientes), pero nunca contra las funciones económicas de la burguesía en el orden de la producción capitalista. Las figuras de la burguesía y del capitalismo que se combaten han sido ya eliminadas por el propio desarrollo económico; lo que queda es el burgués como sujeto económico capitalista. La nueva concepción del mundo desprecia al "comerciante" y celebra al "conductor genial de la economía": esto sólo sirve para ocultar el hecho de que deja incólume las funciones económicas de la burguesía. La concepción antiburguesa es sólo una forma degenerada de la "heroización del hombre" cuyo sentido social habrá aún que aclarar.

De esta manera, el orden social concebido por el liberalismo permanece intacto en su estructura fundamental —hecho que no puede asombrarnos— aunque en la interpretación ideológica de este orden social se produzca una coincidencia significativa entre liberalismo y antiliberalismo. Más exactamente: de la interpretación liberal se aceptan elementos decisivos que

[12] Citado en la revista *Aufbau*. editada por F. Karsen, año IV, 1931, p. 233.

son reintegrados y desarrollados de acuerdo con las exigencias de las nuevas relaciones económico-sociales. Consideraremos ahora los dos puntos de partida más importantes de la nueva doctrina liberal del estado y de la sociedad: la interpretación naturalista de la sociedad y el racionalismo liberal que desemboca en el irracionalismo.

Según el liberalismo, detrás de las relaciones y fuerzas económicas de la sociedad capitalista existen leyes "naturales" que se manifestarán en toda su benéfica naturalidad si se les permite desarrollarse libremente, sin ninguna interferencia artificial. En la formulación de Rousseau: "ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines" [13]. Hay una "naturaleza de las cosas" que tiene su legalidad propia y originaria, independientemente de la acción y del poder humanos, que se mantiene siempre a pesar de todas las interferencias. Aquí se anuncia un nuevo concepto de la naturaleza que, en abierta oposición a la concepción matemático-racional de los siglos 16 y 17, recurre nuevamente al antiguo concepto de la naturaleza como φύσις . Sus funciones sociales dentro del pensamiento burgués se vuelven, tras un breve período revolucionario, esencialmente retardatarias y reaccionarias (más adelante nos referiremos a ellas). La aplicación de este concepto de la naturaleza a la economía política será decisiva. "La existencia de leyes naturales fue siempre la afirmación más característica de la escuela clásica. Estas leyes... son simplemente "naturales", al igual que las leyes físicas y, por consiguiente, amorales; pueden ser útiles o perjudiciales: depende del hombre el adaptarse en lo posible a ellas." [14] El liberalismo cree que con la adecuación a estas "leyes naturales" desaparecen, en la armonía omnicomprensiva del todo, la oposición de las distintas necesidades, la lucha entre los intereses privados y generales y la desigualdad social y, de esta manera, se beneficia también al individuo.[15] Aquí, en el centro del sistema liberal, se encuentra ya una interpretación de la sociedad referida a la "naturaleza" en su función armonizante: en tanto justificación engañosa de un orden social contradictorio.[16]

[13] Op. cit. p. 258.

[14] Gide - Rist, *Geschichte der Volkwirschaftlichen Lehrmeinungen*, 1913, p. 402. Es característica la frase de Guillermo von Humboldt: "Las mejores operaciones humanas son aquellas que más fielmente imitan las operaciones de la naturaleza" (*Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*, Klassiker der Politik, tomo 6, 1922, p. 12.).

[15] Ejemplos clásicos de estas posiciones, en el primer capítulo del tercer libro de *Wealth of Nations* de Adam Smith: "Acerca del progreso natural del bienestar". También Bastiat, en Gide-Rist, op. cit., p. 373. Según el liberalismo, "no hay nada que descanse sobre un fundamento más débil que la afirmación de la supuesta igualdad de todos los que tienen forma humana" (Mises, op. cit. p. 25). El liberalismo parte precisamente de la desigualdad esencial de los hombres; esta es para él presupuesto de la armonía de la totalidad (Cfr. R. Thoma, en *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 1923, II, p. 40).

[16] Con respecto a esta función del concepto liberal de la naturaleza cfr.

Notemos ya que el nuevo antiliberalismo, al igual que el liberalismo más crudo, cree en las leyes naturales eternas de la vida social: "Hay algo eterno en nuestra naturaleza que siempre se restablece y al que tiene que volver todo desarrollo..." "La naturaleza es conservadora porque se basa en una constancia imperturbable de los fenómenos, que aun cuando sea alterada transitoriamente, se restablece siempre de nuevo." Esto no lo dice un liberal, sino nada menos que Möeller van der Bruck[17]. Y la teoría totalitaria del estado comparte con el liberalismo la convicción de que finalmente, en el todo, "se establecerá el equilibrio entre los intereses y las fuerzas económicas" (Mussolini).[18] Hasta el derecho natural, una de las más típicas concepciones liberales, es repetido hoy, en una nueva etapa histórica. "¡Entramos en una nueva época jusnaturalista!" — exclama Hans J. Wolff en un trabajo sobre "la nueva forma de gobierno del Reich alemán"; en la crisis del pensamiento jurídico los datos han caído "a favor de la naturaleza". Sólo que "ya no se trata de la naturaleza del hombre", de la que "se deducirán las normas adecuadas, sino de la naturaleza, de la peculiaridad del pueblo (de los pueblos) como dato natural y resultado histórico".[19]

Sin embargo, el naturalismo liberal se encuentra dentro de un sistema de pensamiento esencialmente racionalista y el naturalismo antiliberal, en uno esencialmente irracional. Hay que tener en cuenta esta diferencia para no borrar artificialmente los límites entre ambas teorías y desconocer su distinta función social. Pero en el racionalismo liberal están ya preformadas aquellas tendencias que más tarde, con la transformación del capitalismo industrial en capitalismo monopolista, asumirán carácter irracional.

En otro lugar hemos expuesto cuál es la posición de una teoría científica de la sociedad con respecto a la antítesis racionalismo-irracionalismo.[20] Ahora consideraremos tan sólo las tendencias irracionalistas fundamentales de la teoría social que aquí analizamos. "Irracionalismo" es un concepto negativo: para comprender una concepción del mundo esencialmente irracional es necesaria la construcción "ideal-típica" de una teoría racionalista de la sociedad.

Una teoría *racionalista* de la sociedad es aquella que subordina la actividad práctica a la idea de una razón autónoma, es decir, de una facultad humana de aprehender mediante el pensamiento conceptual, lo verdadero, lo bueno y lo justo.

Myrdahl, *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*, 1932, p. 177: El concepto de la naturaleza es un "clisé que se acomoda igualmente bien a cualquier otra tendencia política". Se lo aplica "cuando alguien en algún asunto político quiere sostener algo, sin proporcionar pruebas".

[17] Op. cit. p. 200, 210.

[18] *Der Faschismus*, versión alemana de Wagenführ, 1933, p. 38.

[19] *Recht un Staat in Geschichte und Gegenwart*, cuaderno 104, 1933, p. 8 y ss.

[20] Cfr. *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 3, cuaderno 1, p. 1 y ss.

Todo hacer, todo objetivo dentro de la sociedad y toda la organización social tiene que justificarse ante el tribunal supremo de la razón. Todo hecho y todo objetivo necesitan, en la organización social, de la justificación racional a fin de poder existir como tales; el principio de la razón suficiente, principio fundamental del racionalismo, considera a la relación entre "las cosas" como una relación "racional": el fundamento pone lo fundamentado *eo ipso* como racional.[21] De la pura existencia de un hecho o de un objetivo no se infiere nunca la necesidad de su reconocimiento, por el contrario, a todo reconocimiento tiene que preceder el libre conocimiento de aquello que ha de reconocerse como algo racional. Por lo tanto, la teoría racionalista de la sociedad es esencialmente *crítica*: somete a la sociedad a la idea de una crítica teórica y práctica, positiva y negativa. El hilo conductor de esta crítica es, por una parte, la situación existencial del hombre en tanto ser racional, es decir, en tanto ser a quien le está impuesta la tarea de la libre creación de su existencia a través del conocimiento con miras a su "felicidad" terrenal; y por otra, la situación dada de las fuerzas de producción y las relaciones de producción que corresponden a esta situación o se oponen a ella, en tanto criterio para juzgar las posibilidades realizables de la autocreación racional de la sociedad.[22] La teoría racionalista conoce perfectamente los límites del conocimiento humano y de la autocreación racional, pero no se apresura en fijar estos límites y, sobre todo, evita valerse de ellos para legitimar dogmáticamente los órdenes existentes.

La teoría irracionalista de la sociedad no necesita negar radicalmente la realidad de la razón crítica: entre el sometimiento de la razón a situaciones "naturales-orgánicas" dadas y la esclavización de la razón a lo "salvaje en el hombre" hay suficiente espacio para todo tipo de razón derivada. Lo decisivo es que aquí se antepone a la autonomía de la razón, en tanto límite *fundamental* (no meramente fáctico), datos irracionales ("la naturaleza", "la tierra y la sangre", "el pueblo", "situaciones existenciales", "totalidad", etc.), de los cuales depende siempre la razón, causal, funcional y orgánicamente. Frente a todos los intentos de disminuir su importancia, hay que señalar con énfasis que esta funcionalización de la razón, es decir, del hombre en tanto ser racional, des-

[21] Esta "coincidencia" entre fundamento y razón se manifiesta claramente en la formulación leibniziana del principio fundamental del racionalismo: "Ce principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu" (Cartas a Clarke, carta 5ª, § 46).

[22] "Autonomía de la razón no significa, por consiguiente, en una teoría racionalista de la sociedad, la absolutización de la razón como fundamento o esencia del ente." En la medida en que la razón es concebida más bien como razón de los individuos concretos en su determinada situación social, las condiciones "materiales" de esta situación están incluidas como condiciones de la *praxis* racional que se postula. Pero estas condiciones también deben ser comprendidas racionalmente y en base a esta comprensión deben ser modificadas.

truye radicalmente el poder y la acción de la razón, ya que conduce a una interpretación *normativa* de los datos irracionales y coloca a la razón bajo la heteronomía de lo irracional. Al utilizar situaciones naturales-orgánicas en contra de la razón "desarraigada", la teoría de la sociedad actual trata de justificar, mediante fuerzas irracionales, una sociedad que no es justificable racionalmente, de sacar sus contradicciones de la luz del conocimiento racional para sumergirlas en la oscuridad tenebrosa de la "sangre" o del "alma" y, de esta manera, eliminar la crítica del conocimiento. "La realidad no puede ser conocida, sino tan sólo reconocida" [23]: con esta formulación "clásica", la teoría irracionalista alcanza el polo opuesto a todo pensamiento racional y descubre, al mismo tiempo, sus intenciones más profundas. La teoría irracionalista de la sociedad es, en la actualidad, esencialmente crítica, en la misma medida en que la teoría racionalista es crítica, y es también esencialmente antimaterialista pues tiene que difamar la felicidad terrenal del hombre, obtenible sólo mediante una organización racional de la sociedad, reemplazándola por otros valores menos "concretos". Al materialismo opone un pauperismo heroico: una sublimación ética de la pobreza, del sacrificio y del servicio y un "realismo popular" (Krieck), cuyo sentido social habrá que mostrar aún.

Comparado con el realismo heroico-popular, el liberalismo es una teoría racionalista. Su elemento vital es la fe optimista en el triunfo final de la razón que se impone a toda oposición de intereses o de opiniones en la armonía del todo. Este triunfo de la razón vincula al liberalismo (y aquí comienza la típica concepción liberal del racionalismo), y por consiguiente a sus concepciones económicas, con la posibilidad de una interacción libre y franca de los distintos puntos de vista y conocimientos, cuyo resultado será la verdad racional.[24]

Así como la organización económica de la sociedad está basada en la libre competencia de los sujetos económicos privados, es decir, en la unidad de las oposiciones y en el acuerdo de lo desigual, así también la búsqueda de la verdad se basa en la franca expresión de las opiniones, en la libertad de palabra, en la posibilidad de convencer por medio de argumentos, es decir, mediante la contradicción y la crítica del adversario. Todas las tendencias que convalidan teóricamente las exigencias políticas del liberalismo (libertad de palabra y de prensa, publicidad, tolerancia, parlamentarismo), son elementos de un verdadero racionalismo.

Hay aun otra tendencia que concurre a la fundamentación racionalista de la sociedad liberal. La declaración de los derechos del hombre introduce como tercer derecho fundamen-

[23] H. Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Ilusion*, 1933, p. 25.
[24] Carl Schmitt, en *Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2ª edición, especialmente p. 45 y ss., hace una brillante exposición del racionalismo liberal.

tal la *sureté*. Esta "seguridad" es fundamentalmente una garantía de la libre conducción económica: no sólo la garantía estatal de la libre disposición de la propiedad privada, sino también la garantía privada de la mayor rentabilidad y estabilidad posibles. Esto implica sobre todo dos cosas: un *maximum* de seguridad general con respecto a los contratos privados y un *maximum* de calculabilidad exacta de las ganancias y las pérdidas, de la oferta y la demanda. La racionalización del derecho y la racionalización de la empresa (dos momentos que según Max Weber son decisivos para el espíritu del capitalismo occidental) tiene en la época liberal del capitalismo, una vigencia hasta entonces desconocida. Pero precisamente aquí tropieza el racionalismo liberal con límites que por sí mismo no puede superar: elementos irracionales irrumpen en él y quiebran la concepción teórica fundamental.

La racionalización de la conducción económica (como así también de toda la organización social) tiene un carácter esencialmente *privado:* está ligada a la *praxis* racional del sujeto económico individual, es decir, de la pluralidad de sujetos económicos individuales. Si bien la racionalidad de la *praxis* liberal tiene que evidenciarse finalmente en el todo y a través del todo, este todo escapa a la racionalización.[25] La armonía entre los intereses privados y generales ha de resultar *por sí misma* del libre desarrollo de la *praxis* privada; por razones de principio, esta armonía no es sometida a la crítica, ya que no pertenece al proyecto racional de la *praxis*.

Mediante esta *privatización de la razón* se priva a la construcción racional de la sociedad de su objetivo final (tal como sucede con el irracionalismo con respecto al punto de partida rector al funcionalizarse la razón). Falta precisamente la determinación racional de aquella "generalidad" en la que finalmente debe quedar incluida la "felicidad" del individuo. En este sentido (y sólo en este sentido), se objeta con razón al liberalismo que sus invocaciones de la generalidad, de la humanidad, etc., son puras abstracciones. En última instancia, la estructura y el orden del todo quedan librados a fuerzas irracionales: a una "armonía" casual, a un "equilibrio natural". La plausibilidad del racionalismo liberal se quiebra cuando debido a la agudización de las contradicciones sociales y de las crisis económicas, la "armonía" general se vuelve cada vez más improbable; en este punto la teoría liberal tiene que recurrir también a justificaciones irracionales. La crítica racional se elimina a sí misma; está demasiado dispuesta a reconocer privilegios y dotes "naturales". La idea de un caudillo carismático y autoritario está ya preformada en la

[25] En la esfera del derecho, la racionalización es fundamentalmente una racionalización "general", pero el precio de esta generalidad es una total formalización en el derecho privado y una total abstracción en el derecho público.

aceptación entusiasta por parte del liberalismo del conductor genial de la economía, del jefe "nato".

Este rápido esbozo de la teoría liberal de la sociedad ha mostrado cuántos elementos de la concepción totalitaria del estado están ya contenidos en ella. En la estructura económica se revela una continuidad casi ininterrumpida con respecto al desarrollo de la interpretación teórica de la sociedad. Damos aquí por sabidos los fundamentos económicos de este desarrollo que va de la teoría liberal a la totalitaria [26]: se trata fundamentalmente de la transformación de la sociedad capitalista a partir del capitalismo comercial e industrial, basado en la libre competencia del empresario individual e independiente, en el moderno capitalismo monopolista en el que las relaciones de producción modificadas (especialmente las grandes "unidades" de los carteles, trusts, etc.) exigen una fuerza estatal poderosa que movilice todos los medios de poder. La teoría económica expresa claramente *por qué* el liberalismo se ha transformado ahora en el enemigo mortal de la teoría social: "El imperialismo ha puesto a disposición... del capitalismo la colaboración de la fuerza estatal poderosa... Las ideas liberales acerca de la libre competencia de las entidades económicas individuales han demostrado ser inadecuadas... para el capitalismo." [27] La transformación del estado liberal en el estado total-autoritario se realiza dentro del mismo orden social. Con respecto a esta unidad de bases económicas puede decirse que es el liberalismo mismo el que "genera" al estado total-autoritario como si éste fuera su realización final en un estadio avanzado del desarrollo. El estado total-autoritario proporciona la organización y la teoría de la sociedad que corresponde al estadio monopolista del capitalismo.

Esta organización y su teoría contienen, desde luego, también nuevos elementos que van más allá del antiguo orden liberal de la sociedad y su mera negación: elementos en los que se anuncia un claro contragolpe dialéctico contra el liberalismo, pero que para su realización presuponen precisamente la superación de los fundamentos económicos y sociales que mantiene aún el estado total-autoritario. Por lo tanto, la nueva teoría del estado y de la sociedad no puede ser interpretada simplemente como un proceso de adecuación ideológica. Para contribuir al conocimiento de su verdadera función social deberá ser interpretada en sus características fundamentales, es decir, en sus tres componentes constitutivos: el universalismo, el naturalismo (organicismo) y el existencialismo.

[26] Podemos hacerlo ya que han sido presentados por F. Pollock en el cuaderno 3 del año 2 de la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

[27] Sombert, *Das Wirschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, 1927, tomo I, p. 69.

El universalismo

La preeminencia del todo con respecto a los "miembros" (partes) es una tesis fundamental del realismo heroico-popular: el todo entendido no como suma o como totalidad abstracta sino como la unidad que unifica a las partes, en la que cada parte se realiza y completa. La realización de una totalidad de este tipo figura en primer lugar en los anuncios programáticos del estado total-autoritario. En el orden de la vida orgánica "el todo está dado originariamente en su estructura orgánica: los miembros sirven al todo, al que están subordinados como a una ley, pero le sirven de acuerdo con sus propias leyes estructurales..., de modo que en la medida de su participación en el todo se realiza su destino personal, el sentido de su personalidad".[28] En tanto *quantum* histórico, este todo ha de comprender en sí mismo la totalidad de las situaciones y relaciones históricas: "las ideas tanto nacionales como sociales" están "abarcadas" por él.[29]

Hemos visto que en la exclusión del todo del proceso racional de la formación, se hacía patente una grave omisión de la teoría liberal. Los postulados liberales que no se limitan a la seguridad y la explotación de la propiedad privada, sino que se refieren también a una organización racional de la *praxis* humana, necesitan para su realización precisamente de la organización racional del *todo* de las relaciones de producción, dentro de las cuales los individuos tienen que vivir. La preeminencia del todo frente a los individuos está justificada en la medida en que las formas de la producción y reproducción de la vida en tanto "lo general" están dadas de antemano a los individuos y en la medida en que la adecuada organización de estas formas representa la condición de posibilidad de la felicidad individual del hombre. Separado de su contenido económico-social, el concepto del todo carece de sentido concreto en la teoría de la sociedad. Veremos que su concepción organicista —la interpretación de las relaciones entre la totalidad y los miembros como orgánico-naturales— tampoco logra proporcionarle este sentido; también el "pueblo" se convierte en una totalidad real gracias a una unidad económico-social, y no al revés.

La fuerte tendencia universalista no es el resultado de la especulación filosófica; por el contrario, está exigida por el propio desarrollo económico. Una de las características más importantes del capitalismo monopolista consiste precisamente en provocar, dentro de la sociedad, una bien determinada "unificación". Crea un nuevo "sistema de dependencias de diferente tipo": las empresas pequeñas y medianas dependen

[28] Krieck, op. cit. p. 23.
[29] Nicolai, *Grundlagen der kommenden Verfassung*, 1933, p. 9.

de los carteles y trusts, de los latifundios y de la gran industria, del capital financiero, etc.[30]

Aquí, en la estructura económica de la sociedad capitalista y monopolista, residen los fundamentos fácticos del universalismo. Pero en la teoría reciben un sentido totalmente diferente: el todo al que ésta se refiere no es la unificación impuesta por el dominio de *una* clase en una sociedad de clases, sino una unidad que unifica a *todas* las clases y que ha de superar la realidad de la lucha de clases y, de esta manera, la realidad de las clases mismas: la "creación de una auténtica comunidad en el pueblo que se levanta por encima de los intereses y oposiciones de los estamentos y clases".[31] Por consiguiente, el objetivo es también la sociedad sin clases, pero una sociedad sin clases basada sobre la actual sociedad de clases y ubicada dentro de sus marcos. Pues en la teoría totalitaria del estado los fundamentos de esta sociedad, es decir, el orden económico edificado sobre la propiedad privada de los bienes de producción, no son atacados, sino sólo modificados en la medida en que lo exige la etapa monopolista de este orden económico. Pero de esta manera se mantienen todas las contradicciones propias de un orden de este tipo que hacen imposible una totalidad real. La realización del todo unificante al que se aspira es, en verdad, primariamente *económica*: la eliminación del orden económico, fundamento de las clases y de las luchas de clases. Pero precisamente el universalismo no puede ni quiere realizar esta tarea, ni siquiera puede reconocerle su carácter *económico*: "No son las condiciones económicas las que determinan las relaciones sociales sino, por el contrario, son las concepciones éticas las que determinan las relaciones económicas".[32] Este universalismo tiene que apartarse en la realización del "todo", del único camino posible e incluso abandonar la única forma posible de este todo, para buscarlo en otro terreno menos peligroso: lo encuentra en el "dato originario" del *pueblo*, de lo *popular*.

No consideraremos las distintas versiones del concepto pueblo. Lo decisivo es que de esta manera se apunta a un "dato originario" que, en tanto dato "natural", tiene prioridad con respecto al sistema "artificial" de la sociedad, a una "estructura social del estrato orgánico del acontecer" [33] que en tanto tal representa una unidad "última". "El pueblo no es algo creado por el poder humano" [34]; es una parte constitutiva, "querida por Dios", de la sociedad humana. De esta manera, la nueva teoría de la sociedad llega a aquella ecuación que la conduce consecuentemente al terreno del "organicismo"

[30] Sombart en *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik*, 1928, p. 30.
[31] Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, p. 184 y ss.
[32] Bernhard Köhler, *Das dritte Reich und der Kapitalismus*, 1933, p. 10.
[33] G. Ipsen, *Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums*, 1933, p. 1.1 Cfr. Koellreutter, *Allgemeine Staatslehre*, p. 34 y ss.
[34] Forsthoff, *Der totale Staat*, p. 40 y ss.

irracionalista: la primera y última totalidad que constituye el fundamento y límite de todo vínculo es, en tanto orgánica y natural, la realidad auténtica, querida por Dios, eterna, en oposición a la realidad inorgánica, "derivada", de la sociedad. Y por su propio origen escapa también totalmente a toda planificación y decisión humanas. De esta manera quedan desacreditados *a priori* todos los intentos de superar en una verdadera totalidad, mediante una transformación planificada de las relaciones sociales de producción, los esfuerzos y necesidades de los individuos, que actualmente combaten anárquicamente entre sí. De esta manera se ha despejado el camino para el organicismo "heroico-popular", único terreno en el cual la teoría totalitaria del estado puede realizar su función social.

El naturalismo

El realismo heroico-popular subraya reiteradamente las cualidades naturales de la totalidad representada por el pueblo. El pueblo está "condicionado por la sangre"; de la tierra, de la patria, extrae su fuerza duradera e inquebrantable; el carácter de la "raza", cuya pureza es condición de la "salud" del pueblo, le da unidad. Como consecuencia de este naturalismo se produce la glorificación del campesinado [35], como único estamento "enraizado en la naturaleza": se lo celebra como "fuente creadora", fundamento eterno de la sociedad. La alabanza mítica de la reagrarización corresponde a la lucha contra la gran ciudad y su espíritu antinatural; esta lucha se transforma en ataque al dominio de la razón, desatando todas las fuerzas irracionales — movimiento que termina con la total funcionalización del espíritu. La "naturaleza" es el primero de los presupuestos condicionantes a los que está subordinada la razón, la autoridad incondicionada del estado, es, hasta ahora, el último de estos presupuestos. Pero esta "naturaleza" que el organicismo celebra no se presenta como factor de producción vinculado a las relaciones fácticas de producción, ni como condición de producción, ni como terreno histórico de la historia humana. Esta naturaleza es un *mito* y en tanto tal encubre la creciente degradación organicista y la eliminación del acontecer histórico-social. La naturaleza se convierte en el gran contricante de la historia.

El mito naturalista comienza ensalzando lo natural como algo "eterno", "querido por Dios". Esto vale, sobre todo, para la postulada totalidad natural del pueblo; los destinos particulares de los individuos, sus afanes y necesidades, sus horas de penuria y de felicidad, todo esto es vano, transitorio. El pueblo es lo único permanente; está en la historia como la

[35] G. Ipsen, *Das Landvolk*, 1933, especialmente p. 17.

naturaleza misma: como la substancia eterna, como lo eternamente persistente en el permanente cambio de las relaciones económicas y sociales que frente a él son accidentales, pasajeras, "insignificantes".

En estas formulaciones se anuncia ya una tendencia característica del realismo heroico-popular: la *degradación* de la *historia* a un acontecer puramente temporal, en el cual todas las formas temporales están sometidas y tienen, por consiguiente, "escaso valor". Esta deshistorización se encuentra por doquier en la teoría organicista: como desvalorización del tiempo con respecto al espacio, como exaltación de lo estático frente a lo dinámico, de lo conservador a lo revolucionario, como rechazo de toda dialéctica en aras de la tradición por el solo hecho de ser tal.[36] Nunca la historia ha sido tomada menos en serio que ahora, en que está dirigida fundamentalmente a la conservación y cuidado de lo heredado, en que las revoluciones son consideradas como "trastornos", como perturbaciones de las leyes naturales y en que se deja librado a las fuerzas naturales de la "sangre" y de la "tierra" la decisión acerca de la felicidad y la dignidad humanas. Esta deshistorización de lo histórico pone de manifiesto una teoría que es la expresión del interés por estabilizar una forma de relaciones humanas que no puede ya ser justificada frente a la situación histórica. Si se tomara en serio a la historia, ésta nos indicaría que aquella forma es el resultado de una decisión y nos recordaría las posibilidades de modificación, que resultan de su génesis — es decir, nos recordaría la transitoriedad de esta forma y que "la hora de su nacimiento es... la hora de su muerte" (Hegel). Esta forma queda eternizada ideológicamente al considerársela como "orden natural de la vida".

La nueva teoría de la historia y de la sociedad se niega ciertamente a convertirse en portavoz de un biologismo natura-

[36] He aquí algunas citas características del libro *Der dritte Reich* de Moeller van der Bruck: "El pensamiento conservador... sólo puede ser comprendido a partir del espacio. Pero el espacio ocupa una posición superior. El tiempo presupone el espacio." "En este espacio y de él surgen las cosas; en el tiempo se corrompen." "En la historia de un pueblo puede, con el tiempo, variar todo lo que es variable: lo invariable, que permanece, es más poderoso y más importante que lo variable, ya que la variación consiste en añadir o suprimir algo. Lo invariable es el presupuesto de todas las variaciones, y siempre, después de un tiempo todo aquello que varía vuelve a lo invariable." "Toda revolución es algo secundario, es el signo de perturbaciones, no es la obra del Creador, tampoco el cumplimiento de sus mandamientos, ni la coincidencia con su voluntad. El mundo ha sido concebido como algo subsistente, y cuando en él penetra la confusión, entonces se ordena en seguida por sus propias fuerzas; recupera su equilibrio." (Op. cit. 180-182.) Y ahora, una cita para mostrar de qué manera la teoría de la "Gestalt" se aplica a la cuestión de la degradación de la historia: "Una forma (Gestalt) es, y ningún desarrollo la aumenta o la disminuye. La historia del desarrollo no es, por consiguiente, la historia de las formas, sino cuando más su comentario dinámico. El desarrollo conoce principio y fin, nacimiento y muerte, a los que no está sometida la forma (Gestalt)." "Una forma histórica es profundamente independiente del tiempo y de las circunstancias de las cuales parece surgir" (Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, 2ª edición, p. 79).

lista al invocar la raza, lo popular, la sangre, la tierra, etc. Subraya que estos datos naturales y orgánicos son, al mismo tiempo, circunstancias "histórico-espirituales" de las que surge una "comunidad de destino" histórica. Pero la palabra "destino" elimina el mito organicista de la "comunidad natural", y de esta manera, el fundamento teórico de esta filosofía de la historia — a menos que sirva tan sólo para impedir el conocimiento de los verdaderos resortes y factores de la historia. Desde luego, cada pueblo tiene su propio destino (en la medida en que es una unidad económica, geopolítica y cultural), pero precisamente este destino es el que escinde la unidad del pueblo en las contradicciones sociales. Los destinos comunes afectan de manera muy diferente a los distintos grupos de un pueblo y cada uno de ellos reacciona de distinta manera. Una guerra, que sin duda afecta a todo el pueblo, puede sumergir a las masas en una terrible penuria, mientras que ciertos grupos dominantes pueden obtener sólo ventajas de ella. Una crisis general permite a quienes son económicamente poderosos una posibilidad de resistencia y de maniobra mucho mayor que a la mayoría económicamente débil. La comunidad de destino se produce casi siempre a costa de la enorme mayoría del pueblo; se elimina, por lo tanto, a sí misma. Hasta ahora, en la historia de la humanidad, esta escisión de la unidad del pueblo en contradicciones sociales, no ha sido un fenómeno accesorio, fracaso y culpa de algunos, sino que constituye más bien su verdadero contenido. Este contenido no puede ser modificado mediante adecuación a órdenes naturales, cualesquiera que éstos sean. No hay en la historia órdenes naturales que puedan servir como modelos e ideas de la movilidad histórica. En el proceso dialéctico del hombre socializado con la naturaleza y con su propia realidad histórica (cuyas distintas etapas presentan las más diferentes relaciones vitales), la "naturaleza" ha sido hace ya tiempo historizada, es decir, despojada en medida creciente de su naturalidad y sometida a la planificación racional del hombre y su técnica. Los órdenes y datos naturales se presentan bajo la forma de relaciones económico-sociales (así, por ejemplo, la tierra de los campesinos no es tanto el terruño en la patria, como una parcela inscripta en el registro de hipotecas).[37]

Naturalmente, la gran mayoría de los hombres no tienen conciencia de esta situación real. "La estructura del proceso social de la vida, es decir, del proceso material de producción, sólo descorre el velo místico que lo encubre, cuando, en tanto producto de hombres libres socialmente organizados, queda sujeto a su control consciente y planificado".[38] Hasta que esto suceda, aquellos grupos cuya situación económica se opone a la obtención de este fin, estarán interesados en

[37] Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Berlín, 1927, p. 122 y s.
[38] Marx, *Das Kapital*, edición popular, Berlín, 1928, I, p. 43.

eternizar como "naturales" determinadas relaciones sociales, a fin de conservar el orden existente y protegerlo de toda crítica perturbadora.

El camino que aquí recorre la teoría organicista conduce, a través de la naturalización de la economía en tanto tal, a la naturalización de la economía del capitalismo monopolista y de la miseria masiva que esta última provoca: todos estos fenómenos son sancionados como "naturales". Al final de este camino (del cual aquí indicamos sólo algunas de sus etapas más importantes) se encuentra el punto en el que la función ilusionante de la ideología se vuelve desilusionante. En lugar de la sublimación y del encubrimiento aparece la brutalidad abierta.

La economía es concebida como un "organismo vivo", al que no puede cambiarse "de golpe"; se estructura según "leyes primitivas", enraizadas en la "naturaleza humana": esta es la primera etapa.

El paso de la economía en general a la economía actual se cumple rápidamente: la crisis actual es considerada como la "venganza de la naturaleza" en contra de "el intento intelectual de querer quebrar sus leyes... pero al final triunfa siempre la naturaleza...". La sublimación de las relaciones económicas y sociales tiene que chocar siempre con la facticidad fecunda y totalmente "no natural" de las actuales formas de vida. Para encubrir esta contradicción es necesario una desvalorización radical de la esfera material de la existencia, de la "felicidad basada en los bienes materiales de la vida". Esta felicidad es "superada" por un "heroísmo" de la pobreza y del servicio, del sacrificio y de la disciplina. La lucha contra el materialismo es, en la teoría y la práctica del realismo heroico-popular, una necesidad: tiene que menospreciar la felicidad terrenal de los hombres que no puede ser proporcionada por el orden social que aquél propicia, en aras de valores "ideales" (honor, moralidad, deber, heroísmo, etc.). Pero a esta tendencia al "idealismo" se opone otra tendencia muy fuerte: el enorme esfuerzo y permanente tensión de los hombres exigidos por el capitalismo monopolista y su situación política, para la obtención de los bienes terrenales que hay que producir. Esta tendencia lleva a concebir la vida a través de las categorías de servicio y trabajo; es decir, conduce a un ascetismo que no trasciende de este mundo. A esto se agrega algo más que contribuye a desacreditar al idealismo: el idealismo clásico fue esencialmente racionalista, fue un idealismo del "espíritu", de la razón. En la medida en que de alguna manera implica siempre la autonomía de la razón y sitúa la *praxis* humana por debajo de la idea del saber conceptual, se acarrea la enemistad del estado totalautoritario. A este último no le faltan razones para considerar como peligrosa la crítica de la razón y subordinarla a circunstancias preestablecidas. "Si queremos convertirnos en un

pueblo político y activo tenemos que superar al idealismo alemán, en su forma y en su contenido." [39]

Así pues, a todo lo largo de la teoría antiliberal se nota una dualidad fundamental. Mientras que por un lado se postula un realismo permanente, duro, casi cínico, por otro, se ensalza a los valores "ideales" como sentido primero y último de la vida y se proclama la salvación del "espíritu". En esta teoría encontramos, también, expresiones en contra del "idealista" débil y alejado de la realidad, al que se opone el nuevo tipo del hombre heroico que "no vive del espíritu, sino de la sangre y de la tierra... No vive de la cultura, sino de la acción" [40], y pasajes como este: "El estandarte del espíritu flamea sobre la humanidad como su símbolo. Y aun cuando a veces nos sintamos arrastrados por los grandiosos impulsos del instinto, el espíritu recobra siempre sus derechos." [41] Se invoca a todas las "certezas metafísicas" posibles; pero nunca han sido estas últimas tan trivializadas y erigidas en concepciones oficiales del mundo como hoy en día, en que bajo la férula del imperialismo se anuncia la definitiva superación de la metafísica del idealismo humanista: "Ya no vivimos en una época de la cultura, de la humanidad y del espíritu puro, sino bajo la necesidad de la lucha, de la organización política de la realidad, del militarismo, de la disciplina del pueblo, del honor del pueblo y de su futuro. Por esto, a los hombres de esta época no se les pide como tarea y como necesidad vital una actitud idealista, sino una actitud heroica". [42]

Pero nunca ha sido más pobre y desconsolada aquella "organización de la realidad" antiidealista. "Servicio que nunca termina, porque servicio y vida coinciden." [43] En efecto: hace falta un "heroísmo" racionalmente injustificable para poder afrontar los sacrificios que exige la conservación del orden existente. Frente a la miseria cotidiana de las masas, al peligro de nuevas guerras y crisis terribles, la invocación de la "naturalidad" de estos órdenes no ofrece ninguna solución. La última palabra no la tiene la naturaleza, sino el capitalismo que muestra entonces su verdadero aspecto. Estamos en la última etapa del camino en el que la teoría deja caer el velo de sublimación que lo encubre y muestra la verdadera cara del orden social: "Consideramos... que es inevitable la disminución del nivel de vida y pensamos que lo más urgente es saber de qué manera tenemos que entender este progreso y de qué manera hemos de conducirnos con respecto

[39] Ernst Krieck en *Volk im Werden*, 1933, cuaderno 3, p. 4.
[40] Ernst Krieck, op. cit. p. 1. Más claro aun en op. cit. cuaderno 5, p. 69, 71: "La crítica radical enseña a comprender que la llamada cultura se ha convertido en algo totalmente insignificante y que, en todo caso, no representa ningún valor supremo." "Actuemos sencilla, veraz y auténticamente para que la fuerza creciente y la salud del pueblo no sean falseadas bajo el ropaje de la cultura. ¡Que nos llamen bárbaros!"
[41] Eugen Diesel, en *Deutsche Rundschau*, enero 1934, p. 2.
[42] Ernst Krieck, op. cit. cuaderno 3, p. 1.
[43] *Der deutsche Student*, agosto 1933, p. 1.

a él." [44] Por consiguiente, los esfuerzos de esta teoría no están dirigidos a la eliminación de la miseria de las masas, sino que el aumento de esta miseria es su presupuesto inevitable. Nunca el nuevo "realismo" ha estado tan cerca de la verdad. Este realismo adhiere consecuentemente a esta verdad: "Lo primero que hace falta es que todos comprendan que a cada uno se le exige pobreza, limitaciones y, sobre todo, renuncia a los 'bienes culturales'." Evidentemente, no todos aceptan esta exigencia: a ella se oponen "por ahora, instintos biológicos individuales". Por lo tanto, el interés principal de esta teoría consiste en "eliminar estos instintos" (ibidem). Claramente reconoce el teórico que esto no puede lograrse mediante "las facultades racionales", pero sí en cambio "en la medida en que la pobreza reciba nuevamente una valoración ética, en la medida en que la pobreza no signifique ya ni vergüenza ni desgracia, sino una actitud digna y perfectamente comprensible frente a un destino difícil y general" (ibidem). Y el teórico nos revela también la función de esta y otras "éticas" similares; es el "soporte" que "necesita el político... para poder tomar medidas seguras" (ibidem).

El heroísmo, el *ethos* de la pobreza como "soporte" de la política, descubren el sentido último de la lucha contra la concepción materialista del mundo: "La eliminación" de los instintos que se rebelan en contra de la disminución del nivel de vida. Se ha realizado aquí un cambio en la función de la ideología, que es típico de ciertas etapas del desarrollo social: esta ideología muestra de manera inmediata lo que es, pero trastrocando radicalmente los valores; la desgracia se convierte en gracia, la penuria en bendición, la miseria en destino; y viceversa, el afán de felicidad y de mejora material, se vuelve pecado y delito.

El cumplimiento de los deberes, el sacrificio y la entrega que el "realismo heroico" exige de los hombres, se realizan al servicio de un orden social que eterniza la penuria y la desgracia de los individuos. A pesar de que se llega al "límite de lo absurdo", se tiene en vista un objetivo muy "racional", aunque oculto: la estabilización fáctica e ideológica del actual sistema de producción y reproducción.[45] El realismo heroico peca contra las grandes ideas de deber, sacrificio y entrega en la medida en que incorpora programáticamente, dentro del aparato de un sistema de dominio, algo que sólo puede lograrse como libre dación de hombres libres.

El hombre es un ser cuya existencia se realiza en sacrificios cuyo sentido no cuestiona y en una entrega incondicionada, cuyo *ethos* es la pobreza y para quien todos los bienes materiales desaparecen en aras del servicio y de la obedien-

[44] H. Kutzleb, *Ethos der Armut als Aufgabe* en *Volk im Werden*, 1933, cuaderno 1, p. 24 y ss.

[45] Con respecto a esta función del realismo heroico ver *Zeitschrift für Sozialforschung*, año III, cuaderno 1, p. 42 y ss.

cia: esta imagen del hombre presentada como modelo por el realismo heroico de nuestro tiempo, se opone radicalmente a todos los ideales que la humanidad occidental había conquistado en los últimos siglos. ¿Cómo se puede justificar una existencia de este tipo? Ya no se trata de la salvación terrenal del hombre; no existe, por lo tanto, ninguna justificación que pueda basarse en sus necesidades e impulsos naturales. Pero tampoco se trata de su salvación supraterrenal: la justificación por la fe ha sido eliminada. Y en la lucha universal contra la razón tampoco vale como justificación, la justificación por el saber.

En la medida en que la teoría se mueve en el terreno de la discusión científica, tiene, al menos, la conciencia de la problemática de esta situación: para el caso en que se exija "en serio" el sacrificio de la propia vida y la muerte de otros hombres, Carl Schmitt se plantea la cuestión acerca del fundamento de este sacrificio: "no existe ningún fin racional, ninguna norma tan justa, ningún programa tan ejemplar, ningún ideal social tan bello, ninguna legitimidad o legalidad que pueda justificar el que los hombres se maten entre sí." [46] ¿Pero qué queda entonces como justificación posible? Sólo el hecho de que aquí estamos frente a una situación que por su mera existencia está más allá de toda justificación, es decir, se trata de una situación "existencial": es la justificación por la simple existencia. El "existencialismo" en su forma política se convierte en la teoría de la justificación "negativa" de lo injustificable.

El existencialismo

Aquí no nos interesa la forma filosófica del existencialismo sino tan sólo su aspecto político, que se ha transformado en un elemento decisivo de la teoría totalitaria del estado. Hay que señalar desde el comienzo que el existencialismo político no intenta en ningún caso describir conceptualmente lo "existencial". La frase de Carl Schmitt citada más arriba, es el único elemento de juicio para entender el sentido de "lo existencial". Allí, lo existencial se encuentra como concepto esencialmente opuesto a "lo normativo": como algo que no puede ser objeto de ninguna norma heterónoma. De aquí se deduce que, con respecto a una situación existencial, no es posible pensar, juzgar y decidir "imparcialmente": "la posibilidad de conocer y comprender correctamente y, por lo tanto, la capacidad de opinar y de juzgar está dada aquí sólo a través de la participación existencial." [47] Pero en el existencialismo no existe ninguna determinación universal y de principio que permita establecer cuáles son las situaciones

[46] *Der Begriff des Politischen*, p. 37.
[47] *Der Begriff des Politischen*, p. 15.

que han de considerarse como existenciales; esto queda librado fundamentalmente a la decisión del teórico existencial. Y una vez que una situación ha sido considerada como existencial, todos aquellos que no "participan" de su realidad tienen que callar. Aquí son sancionadas como existenciales principalmente las situaciones y relaciones *políticas*; y dentro de la dimensión política, la relación amigo-enemigo,[48] la guerra, que es considerada como relación existencial por antonomasia (a esta relación se ha agregado luego el "pueblo y la pertenencia a un pueblo").

Ante esta falta de conceptuación exacta es indispensable referir, aunque sea en líneas generales, el existencialismo político al filosófico. El sentido del existencialismo filosófico era recuperar, frente al sujeto "lógico" y abstracto del idealismo racional, la concreción plena del sujeto histórico, es decir, suprimir el dominio inconmovible del "ego cogito" que se extiende desde Descartes hasta Husserl. La posición de Heidegger hasta *Ser y Tiempo* da testimonio de la línea más avanzada de la filosofía en esta dirección. Posteriormente se produjo la reacción. La filosofía ha evitado, por buenas razones, examinar más de cerca la facticidad material de la situación histórica del sujeto al que se refiere. Aquí se detiene la concreción, aquí la filosofía se limita a hablar de la "vinculación de destino", del pueblo, de la "herencia" que cada uno tiene que aceptar, de la comunidad de la "generación", mientras que las otras dimensiones de la facticidad son tratadas bajo las categorías del "uno" (Man), y de la "charlatería" (Gerede), etc., y de esta manera desplazadas al plano de la existencia inauténtica. La filosofía no se preguntó por el tipo de herencia, por la forma de ser del pueblo, por las fuerzas y poderes reales que constituyen la historia. De esta manera renunció a toda posibilidad de poder concebir la facticidad de las situaciones históricas y de valorarlas recíprocamente.

Pero en cambio, se fue elaborando lentamente, mediante la aceptación simplificadora de los fecundos descubrimientos de la analítica existencial, algo así como una nueva antropología que asume ahora la fundamentación filosófica del ideal del hombre esbozado por el realismo heroico. "El hombre teórico, al que se refieren los conceptos valorativos en boga, es una ficción... El hombre es esencialmente un ser político, es decir..., no es algo cuyo ser esté determinado por su participación en un "mundo espiritual superior...", sino que es un ser originariamente actuante."[49]

Se postula una activización, concretización y politización de todas las dimensiones de la existencia. La autonomía del

[48] La fórmula de la relación política reza: "Agrupación amigo-enemigo", pero en realidad, de la relación amigo sólo se habla incidentalmente y como de algo secundario en relación a la "agrupación enemigo".

[49] Alfred Bäumler, *Männerbund und Wissenschaft*, 1934. p. 94.

pensamiento, la objetividad y neutralidad de la ciencia son rechazadas como teorías erróneas o como falsificación política del liberalismo. "Somos seres activos, actuantes y al negarnos como tales, invocando neutralidad y tolerancia, pecamos contra nuestro propio ser." [50] Se proclama la "condicionalidad histórica y geográfica de toda ciencia".[51] Muchas de estas tesis pertenecen desde hace tiempo al acervo de las teorías de la sociedad; las circunstancias que las fundamentan han sido ya explicadas por el materialismo histórico. Aun cuando estos conocimientos sean utilizados ahora al *servicio* precisamente de aquel orden social al que estaban destinadas a *combatir*, también aquí se impone la dialéctica en el campo de la teoría: la estabilización del orden de vida actual es sólo posible de una manera que al mismo tiempo libera las fuerzas progresistas del desarrollo. Pero como en la organización fáctica de la existencia política, estas fuerzas son encauzadas violentamente de una manera tal que se frena su dirección originaria y se vuelve ilusoria su acción liberadora, también en la teoría que se utiliza para su fundamentación, se hace patente este cambio de función.

La concepción del hombre como un ser primariamente histórico, político y políticamente actuante, devela su sentido concretamente social cuando uno se pregunta: ¿a qué tipo de "historicidad" nos referimos, cuál es la forma del actuar político y cuál es el tipo de praxis que se pretende lograr? ¿Cuál es el actuar que postula la nueva antropología como *praxis* auténtica del hombre? "Actuar no significa decidirse por..., pues esto presupone que uno ya sabe por qué hay que decidirse, sino que actuar significa: adoptar una dirección, tomar partido, en virtud de una imposición del destino, en virtud del 'derecho propio'... La decisión por algo, que yo he aceptado, es secundaria." [52]

Esta formulación típica ilumina la triste imagen que la antropología "existencial" tiene del hombre activo. El hombre actúa — pero no sabe para que actúa. Actúa — pero él no ha decidido por sí mismo para que actúa. Toma simplemente "partido", se "compromete"; "la decisión por algo que yo he aceptado, es secundaria". Esta antropología obtiene su *pathos* de la radical desvalorización del *logos* en tanto saber que devela y fundamenta toda decisión. Aristóteles pensaba que esto era lo que precisamente distinguía al hombre del animal: la capacidad δηλοῦν τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον .[53] La antropología existencial cree que el saber acerca del "para qué" de la decisión, del "para qué" del compromiso, que es lo que confiere sentido y valor a todo

[50] Op. cit. p. 109.
[51] Ernst Krieck, *Zehn Grundsätze einer ganzheitlichen Wissenschaftslehre*, en *Volk im Werden*, cuaderno 6, p. 6 y ss.
[52] Bäumler, op. cit. p. 108.
[53] Aristóteles, *Pol.* 1253 a, 14 y s.

actuar humano, es algo secundario. Lo esencial es sólo adoptar una dirección, tomar partido. "Las terribles diferencias de los puntos de vista no se basan en algo puramente objetivo", sino "en el poder sintético de un cuestionar existencialmente enraizado".[54] Es esta nota irracional la que permite a la antropología existencial poder cumplir su función social al servicio de un sistema de dominio, al que nada le interesa menos que una justificación "objetiva" de la conducta exigida.

En este sentido, el énfasis puesto en la historicidad de la existencia demuestra su inoperancia: es sólo posible sobre la base de una degradación de la historia. Mientras que la auténtica historicidad presupone una conducta cognoscitiva del hombre con respecto a las fuerzas históricas y la *crítica* teórica y práctica de estas fuerzas, aquella conducta queda aquí limitada a la aceptación de una misión impuesta por el "pueblo" al individuo. Se acepta como evidente que es el "pueblo" el que impone esta misión —y no, por ejemplo, ciertos intereses de grupo— y que esta misión se realiza en beneficio del pueblo. Se esboza entonces una imagen teológica pero secularizada de la historia: cada pueblo tiene su propia tarea histórica como "misión"; esta es la primera y última obligación ilimitada del individuo. En un *salto mortale* (cuya velocidad no puede ocultar el hecho de que con él se echa por la borda toda la tradición de la ciencia), se subordina la "voluntad científica" a la supuesta tarea del propio pueblo. Y el pueblo es considerado como unidad y totalidad dentro de las esferas económicas y sociales; también el existencialismo considera que las "fuerzas de la tierra y de la sangre" son auténticas fuerzas históricas.[55] De esta manera, las corrientes existencialistas se alimentan también de las grandes fuentes naturalistas.

El existencialismo político tiene en este punto mayor sensibilidad que el filosófico: sabe que también las "fuerzas de la tierra y de la sangre" de un pueblo se realizan históricamente bajo formas políticas determinadas sólo cuando por encima del pueblo se ha establecido una verdadera estructura de poder: el *estado*. También el existencialismo necesita expresamente de una teoría del estado: se transforma en fundamento de la *teoría del estado total*. Aquí no haremos ningún análisis explícito de esta teoría, sino tan sólo destacaremos aquello que tiene importancia decisiva para nuestro tema.

Las relaciones y situaciones *políticas* son interpretadas existencialmente, desde el ser del hombre. Esto sería obvio, si no se quisiera decir otra cosa que por su propio sentido, φύσει, el hombre es un ser político. Pero aquí se quiere decir algo más. Hemos visto que lo existencial en tanto tal es sustraído a toda racionalización y normación que vaya más allá de aquél: lo existencial es norma absoluta para sí mismo

[54] E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, 1934, p. 96.
[55] Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933, p. 13.

y escapa a toda crítica y justificación racionales. En este sentido, las situaciones y relaciones políticas son consideradas como las más importantes y "decisivas" para la existencia. Y dentro de las relaciones políticas todas las demás relaciones están, a su vez, orientadas hacia el caso "extremo": hacia la decisión de "la situación de excepción", de la guerra y de la paz. El verdadero titular del poder político es definido como aquel que está más allá de toda legalidad y legitimidad: soberano es aquel que decide en la situación de excepción" [56]; la soberanía se basa en el poder fáctico para tomar esta decisión (decisionismo). La relación política propiamente dicha es la "relación amigo-enemigo"; su caso extremo es la guerra que llega hasta la destrucción física del enemigo. No existe ninguna relación social que en el caso extremo no se convierta en una relación política: detrás de todas las relaciones económicas, sociales, religiosas o culturales, se encuentra la politización total. No existe ninguna esfera de la vida privada y pública, ninguna instancia jurídica irracional que pueda oponerse a esta politización. En este punto se desatan las fuerzas progresistas a las que ya nos hemos referido. La activización y politización total suprime la neutralidad inhibidora de grandes capas de la población y crea nuevas formas de la lucha política y nuevos métodos de la organización política que adquieren una importancia hasta ahora desconocida. La separación entre estado y sociedad, que había intentado realizar el liberal siglo 19, es eliminada: el estado se hace cargo de la integración política de la sociedad. Y el estado se transforma —a través de la existencialización y totalización de lo político— en el depositario de las posibilidades auténticas de la existencia. El estado no es responsable ante los hombres, sino el hombre ante el estado: el hombre es entregado al estado. En el campo en el que se mueve el existencialismo político no constituye problema alguno el que el estado, en su forma "total", tenga o no derecho a postular estas exigencias, el que el orden de dominio, al que defiende con todos los medios, garantice o no la posibilidad de una realización algo más que ilusoria de la existencia de la mayoría de los hombres. La existencialidad de las relaciones políticas está más allá de este tipo de cuestiones "racionalistas"; el solo plantearlas es ya un crimen: "Todos estos intentos de negar al Estado su derecho de acción recién adquirido, constituye sabotaje... Extirpar sin piedad este tipo de pensamiento social, es deber supremo del Estado actual." [57]

La forma de dominio de este estado que ya no se basa en el pluralismo de los intereses sociales y en los partidos polí-

[56] Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 1922, p. 1. Las tesis fundamentales de la teoría del estado total son presentadas siguiendo la obra de Carl Schmitt, *Begriff des Politischen;* la abundante literatura que luego se escribiera sobre este tema sólo contiene reminiscencias de los pensamientos de Schmitt.

[57] Forsthoff, *Der totale Staat,* op. cit. p. 29.

ticos, y está más allá de toda legalidad y legitimidad jurídico-formal, es el caudillismo autoritario y su "séquito". "La característica política y jurídico-estatal más notable del estado nacional de derecho está constituida por el caudillismo autoritario, en abierta oposición al estado de derecho liberal burgués. El caudillismo autoritario ve en la autoridad estatal la característica esencial del estado." [58]

El caudillismo autoritario obtiene su calificación política de dos fuentes que, a su vez, están vinculadas entre sí: la una es un poder irracional "metafísico", y la otra, un poder "no-social". La idea de la "justificación" perturba siempre a la teoría: "Un gobierno autoritario necesita una justificación que esté más allá de lo personal." Pero no existe una justificación material y racional, por consiguiente, la "justificación tiene que ser de tipo metafísico... La distinción entre conductor y conducidos, en tanto principio de orden estatal, puede realizarse sólo metafísicamente".[59] El sentido político-social del concepto "metafísico" se hace patente: "un gobierno que sólo gobierna por encargo del pueblo no es un gobierno autoritario. La autoridad es sólo posible desde la trascendencia..." [60] La palabra "trascendencia" puede, al menos aquí, ser tomada en serio: el fundamento de la autoridad supera toda facticidad social, de manera tal que no depende de ella para su justificación, superando la situación fáctica y la capacidad de comprensión del "pueblo": "La autoridad presupone un rango que tiene valor frente al pueblo porque el pueblo no lo otorga, sino que lo reconoce." [61] El reconocimiento fundamenta la autoridad: ¡una verdadera fundamentación "existencial"!

Consideremos ahora brevemente el destino "dialéctico" de la teoría existencialista en el estado total. Se trata de una "dialéctica" pasiva: deja de lado a la teoría, sin que ésta pueda recogerla y desarrollarla. Con la realización del estado total-autoritario, el existencialismo se anula a sí mismo, mejor aun: es eliminado. "El estado total debe ser un estado de la responsabilidad total. Representa la obligación total de cada uno con respecto a la nación. Esta obligación elimina el carácter privado de la existencia individual." [62] Originariamente el existencialismo estaba basado en el carácter "privado" de la existencia individual, en el "ser-siempre-lo-mío" *(Jemei-*

[58] Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, 1933, p. 30. Cfr. *Allgemeine Staatslehre*, p. 58.
[59] Forsthoff, op. cit. p. 31.
[60] Op. cit. p. 30.
[61] Op. cit. p. 30. La justificación de la autoridad, según Forsthoff, queda superada por la fundamentación casi zoológica del concepto de autoridad que da Carl Schmitt en su último escrito: "El contacto permanente e indudable que existe entre el Führer y los que le siguen, como así también su fidelidad recíproca, se basa en la igualdad genérica. Sólo esta igualdad puede evitar que el poder del Führer se convierta en tiranía y arbitrariedad..." *(Staat, Bewegung, Volk*, 1933, p. 42).
[62] Forsthoff, op. cit. p. 42.

nigkeit), insuperable y personal. El estado total asume la responsabilidad total de la existencia individual; el existencialismo había postulado la autorresponsabilidad inalienable de la existencia. El estado total decide, en todas las dimensiones del individuo, acerca de su existencia. El existencialismo había formulado como categoría fundamental de la existencia la "decisión" que cada individuo tenía que tomar por sí mismo. El estado totalitario exige la obligación total sin admitir que se cuestione la verdad de tal obligación. El existencialismo (coincidiendo aquí con Kant) había celebrado la imposición autónoma del deber como expresión de la dignidad del hombre. El estado totalitario ha superado la libertad individual "como postulado del pensamiento humano..." [63] El existencialismo (una vez más de acuerdo con Kant) había colocado a la "esencia de la libertad humana", en tanto autonomía de la persona, al comienzo del filosofar y había hecho de la libertad condición de la verdad.[64] Esta libertad era, según él, "el autofacultamiento" *(Selbstermächtigung)* del hombre para su existencia y para el ente en tanto tal; ahora el hombre es "facultado para la libertad por una comunidad del pueblo autoritariamente conducida".[65]

Parecería existir aún alguna salida a este heteronomismo sin esperanza. Se puede ocultar la eliminación de la libertad humana con el pretexto de que es sólo el reprobable concepto liberal de libertad el que es eliminado, y definir el "verdadero" concepto de libertad de la siguiente manera: "La esencia de la libertad reside precisamente en la vinculación obligatoria al Pueblo y al Estado." [66] Pero ni el más exagerado de los liberales ha negado jamás el hecho de que la libertad no sólo no excluye la obligación, sino que por el contrario, la exige. Y desde que Aristóteles vinculó esencialmente, en el último libro de la *Ética a Nicomaco*, el problema de la "felicidad" del hombre al del "Estado óptimo", es decir, vinculó "política" y "ética" (la primera como realización de la segunda), sabemos que la *libertad es un concepto eminentemente político*. La libertad real de la existencia individual (no sólo en el sentido liberal) es únicamente posible en una polis que posea una forma determinada, en una sociedad "racionalmente" organizada. En la politización consciente del concepto de existencia, en la desprivatización y desinteriorización de la concepción idealista liberal del hombre hay un progreso de la concepción totalitaria del estado que la lleva más allá de su propio terreno, por encima del orden social

[63] Op. cit. p. 41.

[64] La objeción de que aquí se hace jugar el existencialismo filosófico en contra del político, queda refutada por el hecho de que el existencialismo filosófico (como lo demuestran las últimas publicaciones de Heidegger) se ha politizado a sí mismo. De esta manera, quedó eliminada la oposición inicial.

[65] *Volk im Werden*, 1933, cuaderno 2, p. 13.

[66] Koellreutter, *Der deutsche Führersstaat*, p. 31. *Allgemeine Staatslehre*, p. 101.

que ella establece. Si se queda en su propio campo, el progreso se vuelve retroceso: la desprivatización y politización destruyen la existencia individual en vez de superarla verdaderamente en la generalidad. Esto se ve con claridad en el concepto antiliberal de la libertad.

La identificación política entre libertad y obligación es algo más que una simple frase cuando la comunidad a la que el hombre libre es vinculado *a priori*, le garantiza la posibilidad de una realización digna de la existencia, o bien, cuando puede ofrecerle esta posibilidad. La identidad entre libertad y obligación política (que como tal puede ser aceptada sin más) no elimina, sino que más bien plantea la siguiente cuestión: ¿cuál es esta comunidad a la que debo sentirme obligado? ¿Puede aquélla garantizar la felicidad y la dignidad del hombre? Las obligaciones "naturales" de la "sangre" y de la "tierra", por sí solas, no justifican jamás la entrega total del hombre a la comunidad. El hombre es algo más que naturaleza, algo más que animal, "y no podemos jamás dejar de pensar. Pues el hombre es pensante; esto lo distingue del animal".[67] Y porque el hombre es "esencialmente" un ser político, porque las relaciones políticas son relaciones "existenciales", tampoco puede exigirse la entrega del individuo al estado que existe de hecho en un momento dado. La vinculación de la libertad a lo político, si es que no ha de destruir la esencia de la libertad humana, sino más bien realizarla, es sólo posible como la libre *praxis* del individuo: comienza con la crítica y termina con la libre autorrealización del individuo en la sociedad racionalmente organizada. Esta organización de la sociedad y esta *praxis* son los enemigos mortales que el existencialismo político combate con todos los medios a su alcance. El existencialismo se derrumba en el momento en que se realiza su teoría política. El estado total-autoritario que había anhelado, desmiente todas sus verdades. El existencialismo acompaña su catástrofe con una autohumillación hasta ahora no conocida en la historia del espíritu; termina su propia historia como una farsa. Filosóficamente comenzó una gran polémica con el racionalismo y el idealismo occidentales, a fin de salvar sus ideas en la concreción histórica de la existencia individual. Y termina filosóficamente con la negación radical de su propio origen. La lucha contra la razón lo arroja ciegamente en los brazos del poder dominante. Al servicio de este último, y bajo su protección, se convierte en traidor a aquella gran filosofía que en otro momento celebrara como la culminación del pensamiento occidental. El abismo que separa al existencialismo del pensamiento occidental es ahora infranqueable. Kant estaba convencido de que había derechos "inalienables" del hombre a los que "el hombre no puede renunciar, aun cuando quiera hacerlo". "El derecho de

[67] Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, p. 1

los hombres ha de ser considerado siempre como sagrado, por más sacrificios que le cueste al poder imperante. Aquí no se puede andar con medias tintas y elucubrar la solución ecléctica de un derecho pragmático y condicionado... sino que toda política tiene que inclinarse ante el derecho de los hombres..." [68] Kant había vinculado el hombre al deber autónomo, a la libre autodeterminación en tanto única ley fundamental; el existencialismo anula esta ley fundamental y liga el hombre "al caudillo a quien obedece incondicionalmente".[69] Hegel creía todavía que: "Lo que en la vida es verdadero, grande y divino lo es por la idea... todo lo que conserva y da sentido a la vida humana, lo que tiene valor y vale, es naturaleza espiritual y este reino del espíritu existe sólo por la conciencia de la verdad y del derecho, por la comprensión de las ideas." [70] Hoy el existencialismo pretende saber más: "Las reglas de vuestro ser no son las máximas y las ideas. Sólo el caudillo (Führer) es la realidad actual y futura de Alemania y es también su ley." [71]

La pregunta acerca del "puesto" de la filosofía está planteada hoy como entonces. Kant decía: "Vemos ahora a la filosofía en un puesto realmente deplorable, que se pretende sea firme, sin que interese el que tenga un punto de apoyo en el cielo o en la tierra. Aquí debe demostrar su vigencia como fundamento de sus propias leyes, no como heraldo de quien le dicta un sentido o le insinúa no se sabe qué naturaleza tutelar." [72] Hoy se confiere a la filosofía una posición totalmente opuesta: ¿Qué debe hacer la filosofía en la hora actual? Quizás sólo le queda la tarea de justificar —a partir de su profundo conocimiento del hombre— la pretensión de aquellos que no quieren saber, sino actuar.[73] Esta filosofía ha recorrido consecuentemente hasta el final, el camino que conduce desde el idealismo crítico hasta el "oportunismo existencial".

El existencialismo quiso ser el heredero del idealismo alemán y ha destruido la más grande herencia espiritual de la historia alemana. El ocaso de la filosofía clásica alemana no se produce con la muerte de Hegel, sino precisamente ahora.[74] En aquella época sus conquistas más decisivas fueron recogidas por la teoría científica de la sociedad, por la crítica de la economía política. Hoy es incierto el destino del movimiento obrero que se hiciera cargo de la herencia de esta filosofía.

[68] *Werke*, ed. Cassirer, VI, p. 468.
[69] Heidegger en *Freiburger Studentenzeitung* del 10-11-1933.
[70] Hegel, en su clase inaugural en Berlín 1818 (*Werke*, VI, 2ª ed., 1843, p. XL).
[71] Heidegger en *Freiburger Studentenzeitung* del 3-11-1933.
[72] Kant, op. cit. IV, p. 284.
[73] *Der deutsche Student*, p. 14.
[74] Carl Schmitt expresa un conocimiento profundo (desde luego, con una intención totalmente diferente) cuando dice: "En este día (el 30 de enero de 1933), por consiguiente, podría decirse que ha muerto Hegel" (*Staat, Bewegung, Volk*, p. 32).

ACERCA DEL CARÁCTER AFIRMATIVO DE LA CULTURA

1

La doctrina de que todo conocimiento humano, por su propio sentido, está referido a la *praxis* fue uno de los elementos fundamentales de la filosofía antigua. Aristóteles pensaba que las verdades conocidas debían conducir a la *praxis* tanto en la experiencia cotidiana, como en las artes y las ciencias. Los hombres necesitan en su lucha por la existencia del esfuerzo del conocimiento, de la búsqueda de la verdad, porque a ellos no les está revelado de manera inmediata lo que es bueno, conveniente y justo. El artesano y el comerciante, el capitán y el médico, el jefe militar y el hombre de estado —todos deben poseer el conocimiento adecuado para sus especialidades, a fin de poder actuar de acuerdo con las exigencias de la respectiva situación.

Aristóteles sostiene el carácter práctico de todo conocimiento, pero establece una diferencia importante entre los conomientos. Los ordena según una escala de valores que se extiende desde el saber funcional de las cosas necesarias de la vida cotidiana hasta el conocimiento filosófico que no tiene ningún fin fuera de sí mismo, sino que se lo cultiva por sí mismo y es el que ha de proporcionar la mayor felicidad a los hombres. Dentro de esta escala hay una separación fundamental: entre lo necesario y útil por una parte, y lo "bello" por otra. "Pero toda la vida está dividida en ocio y trabajo, en guerra y paz, y las actividades se dividen en necesarias, en útiles y bellas." [1] Al no ponerse en tela de juicio esta división, y al consolidarse de esta manera la "teoría pura", conjuntamente con los otros ámbitos de lo bello, como actividad independiente al lado y por encima de las demás actividades, se quiebra la pretensión originaria de la filosofía, es decir, la organización de la *praxis* según las verdades conocidas. La división entre lo funcional y necesario, y lo bello y placentero, es el comienzo de un proceso que deja libre el campo para el materialismo de la *praxis* burguesa por una parte, y por la otra, para la satisfacción de la felicidad y del espíritu en el ámbito exclusivo de la "cultura".

Entre las razones que suelen darse para referir el conoci-

[1] Aristóteles, *Pol.* 1333 a, 30 y ss.

miento supremo y el placer supremo a la teoría pura y desinteresada, reaparece siempre este argumento: El mundo de lo necesario, del orden de la vida cotidiana es inestable, inseguro, no libre — no sólo fáctica, sino esencialmente. El manejo de los bienes materiales no es nunca obra exclusiva de la laboriosidad y del saber humanos. La casualidad domina en este campo. El individuo que haga depender su objetivo supremo, su felicidad, de estos bienes, se transforma en esclavo de los hombres y de las cosas, que escapan a su poder: entrega su libertad. La riqueza y el bienestar no se logran y conservan por su decisión autónoma, sino por el favor cambiante de situaciones imprevisibles. Por consiguiente, el hombre somete su existencia a un fin situado fuera de sí mismo. El que un fin exterior sea el único que preocupa y esclaviza al hombre, presupone ya una mala ordenación de las relaciones materiales de la vida, cuya reproducción está reglada por la anarquía de los intereses sociales opuestos, un orden en el que la conservación de la existencia general no coincide con la felicidad y la libertad de los individuos. En la medida en que la filosofía se preocupa por la felicidad de los hombres —y la teoría clásica antigua considera que la eudemonia es el bien supremo— no puede buscarla en las formas materiales de vida existentes: tiene que trascender su facticidad.

Esta trascendencia es asunto de la metafísica, de la teoría del conocimiento, de la ética y también de la psicología. Al igual que el mundo exterior, el alma humana se divide en una esfera superior y otra inferior; entre los dos polos de la sensibilidad y de la razón se desenvuelve la historia del alma. La valoración negativa de la sensibilidad obedece a los mismos motivos que los del mundo material, por ser un campo de anarquía, de inestabilidad y de falta de libertad. El placer sensible no es malo en sí mismo; es malo porque —al igual que las actividades inferiores del hombre— se sitúa en un orden malo. Las "partes inferiores del alma" atan al hombre al afán de ganancias y posesión, de compra y venta; lo conducen "a no preocuparse por nada que no sea la posesión del dinero y de lo que está relacionado con él".[2] Por esto Platón llama a la parte apetitiva del alma, aquella que se dirige al placer sensible, también la amante del dinero, porque los apetitos de este tipo son satisfechos principalmente mediante el dinero." [3]

En todas las clasificaciones ontológicas del idealismo antiguo, está presente la inferioridad de una realidad social en la cual la *praxis* no incluye el conocimiento de la verdad acerca de la existencia humana. El mundo de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello es un mundo "ideal", en la medida en que se encuentra más allá de las relaciones de vida existentes, más allá de una forma de existencia en la cual la mayoría de los

[2] Platón, *República*, 525 y 553 (trad. alemana de Schleiermacher).
[3] Platón, op. cit. 581.

hombres trabajan como esclavos o pasan su vida dedicados al comercio y sólo una pequeña parte tiene la posibilidad de ocuparse de aquello que va más allá de la mera preocupación por la obtención y la conservación de lo necesario. Cuando la reproducción de la vida material se realiza bajo el imperio de la mercancía, creando continuamente la miseria de la sociedad de clases, lo bueno, lo bello y lo verdadero trascienden a esta vida. Y si de esta manera se produce todo aquello que es necesario para la conservación y garantía de la vida material, naturalmente todo lo que está por encima de ella es "superfluo". Aquello que verdaderamente interesa a los hombres: las verdades supremas, los bienes y las alegrías supremas están separados por un abismo de sentido, de lo que es necesario, y por consiguiente son un "lujo". Aristóteles no ocultó esta situación. La "ciencia primera" cuyo objeto es el bien supremo y el placer supremo, es obra del ocio de algunos pocos para quienes las necesidades vitales están aseguradas suficientemente. La "teoría pura" como profesión es patrimonio de una élite, está vedada a la mayor parte de la humanidad, por férreas barreras sociales. Aristóteles no sostenía que lo bueno, lo bello y lo verdadero fueran valores universalmente válidos y universalmente obligatorios, que "desde arriba" debieran penetrar e iluminar el ámbito de lo necesario, del orden material de la vida. Sólo cuando se pretende esto, se crea el concepto de cultura, que constituye un elemento fundamental de la *praxis* y de la concepción del mundo burguesas. La teoría antigua cuando habla de la superioridad de las verdades situadas por encima de lo necesario se refiere también a lo socialmente "superior": las clases superiores son las depositarias de estas verdades. Esta teoría contribuye por otra parte a afianzar el poder social de estas clases, cuya "profesión" consiste en hacerse cargo de las verdades supremas.

La teoría clásica llega con la filosofía aristotélica precisamente al punto en donde el idealismo capitula ante las contradicciones sociales, expresando estas contradicciones como situaciones ontológicas. La filosofía platónica combatía aun el orden de la vida en la sociedad comercial de Atenas. El idealismo de Platón está imbuido de motivos de crítica social. Aquello que visto desde las ideas se presenta como facticidad es el mundo material, en el que los hombres y las cosas se enfrentan como mercancías. El orden justo del alma es destruido por "la codicia de riqueza que reclama tanto del hombre que ya no le queda tiempo más que para preocuparse por sus bienes. Es ahí donde se halla su alma, de modo que no tiene más tiempo que para pensar en la ganancia cotidiana".[4] Y el postulado fundamental del idealismo es que este mundo material ha de ser modificado y mejorado de acuerdo con las

[4] Platón, *Leyes*, 831. Cfr. J. Brake, *Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung*, Frankfurt a. M., 1935, p. 124 y ss.

verdades obtenidas en el conocimiento de las ideas. La respuesta de Platón a este postulado es su programa de una nueva organización de la sociedad. En él se expresa cuáles son las raíces del mal. Platón exige, con respecto a las clases dirigentes, la supresión de la propiedad privada (también de las mujeres y los niños) y la prohibición de ejercer el comercio. Pero este mismo programa pretende fundamentar y eternizar las contradicciones de la sociedad de clases en lo más profundo del ser humano: mientras que la mayor parte de los miembros de un estado está destinada, desde el comienzo hasta el fin de su existencia, a la triste tarea de procurar lo necesario para la vida, el placer de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello queda reservado para una pequeña élite. Es verdad que Aristóteles todavía hace desembocar la ética en la política, pero la nueva organización de la sociedad ya no ocupa el lugar central en su filosofía. En la medida en que es más "realista" que Platón, su idealismo se vuelve más pasivo frente a las tareas históricas de la humanidad. Según Aristóteles, el verdadero filósofo ya no es, fundamentalmente, el verdadero político. La distancia entre facticidad e idea se vuelve más grande precisamente porque facticidad e idea son pensadas en una relación más estrecha. El aguijón del idealismo: la realización de la idea, se vuelve romo. La historia del idealismo es también la historia de su aceptación de lo existente.

Detrás de la separación ontológica y gnoseológica entre el mundo de los sentidos y el mundo de las ideas, entre sensibilidad y razón, entre lo necesario y lo bello se oculta no sólo el rechazo, sino también, en alguna medida, la defensa de una reprobable forma histórica de la existencia. El mundo material (es decir, las diversas formas que adoptan los distintos miembros "inferiores" de aquella relación) es, en sí mismo, mera materia, mera posibilidad, que está vinculada más al no-ser que al ser y que se vuelve realidad sólo en la medida en que participa del mundo "superior". En todas sus formas, el mundo material es precisamente materia, elemento de algo diferente que le otorga valor. Toda la verdad, todo el bien y toda la belleza puede venirle sólo "desde arriba": por obra y gracia de la idea. Y toda actividad del orden material de la vida es, por su propia esencia, falsa, mala, fea. Pero, a pesar de estas características, es tan necesaria como necesaria es la materia para la idea. La miseria de la esclavitud, la degradación de los hombres y de las cosas a mercancías, la tristeza y sordidez en las que se reproduce siempre el todo de las relaciones materiales de la existencia, están más allá del interés de la filosofía idealista porque no constituyen la realidad genuina, que es el objeto de esta filosofía. Debido a su inevitable materialidad, la *praxis* material queda liberada de la responsabilidad por lo verdadero, lo bello y lo bueno, que queda reservada para el quehacer

teórico. La separación ontológica entre los valores ideales y los materiales trae como consecuencia la despreocupación idealista por todo aquello que está relacionado con los procesos materiales de la vida. Partiendo de una determinada forma histórica de la división social del trabajo y de la división de clases, se crea una forma eterna, metafísica de las relaciones entre lo necesario y lo bello, entre la materia y la idea.

En la época burguesa, la teoría de las relaciones entre lo necesario y lo bello, entre trabajo y placer, experimentó modificaciones fundamentales. Por lo pronto, desapareció la concepción según la cual la ocupación profesional con los valores supremos es patrimonio de una determinada clase social. Aquella concepción fue reemplazada por la tesis de la universalidad de la "cultura". La teoría antigua había expresado con buena conciencia, que la mayoría de los hombres han de pasar su existencia preocupándose de aquello que es necesario para la vida, mientras que sólo una pequeña parte podría dedicarse al placer y la verdad. Pero a pesar de que la situación no se ha modificado, esta buena conciencia ya no existe. La libre competencia enfrenta a los individuos como compradores y vendedores del trabajo. El carácter puramente abstracto al que han sido reducidos los hombres en sus relaciones sociales, se extiende también al manejo de los bienes ideales. Ya no puede ser verdad que unos hayan nacido para el trabajo y otros para el ocio, unos para lo necesario y otros para lo bello. Si la relación del individuo con el mercado es inmediata (dado que las características y necesidades personales sólo tienen importancia como mercancías), también lo es su relación con Dios, con la belleza, con lo bueno y con la verdad. En tanto seres abstractos, todos los hombres deben tener igual participación en estos valores. Así como en la *praxis* material se separa el producto del productor y se lo independiza bajo la forma general del "bien", así también en la *praxis* cultural se consolida la obra, su contenido, en un "valor" de validez universal. La verdad de un juicio filosófico, la bondad de una acción moral, la belleza de una obra de arte deben, por su propia esencia, afectar, obligar y agradar a todos. Sin distinción de sexo y de nacimiento, sin que interese su posición en el proceso de producción, todos los individuos tienen que someterse a los valores culturales. Tienen que incorporarlos a su vida, y dejar que ellos penetren e iluminen su existencia. "La civilización" recibe su alma de la "cultura".

No se considerarán aquí los distintos intentos de definir el concepto de cultura. Hay un concepto de cultura que para la investigación social puede ser un instrumento importante porque a través de él se expresa la vinculación del espíritu con el proceso histórico de la sociedad. Este concepto se refiere al todo de la vida social en la medida en que en él tanto el ámbito de la reproducción ideal (cultura en sentido restringido, el "mundo espiritual"), como el de la reproducción

material (la "civilización") constituyen una unidad histórica, diferenciable y aprehensible.[5] Hay, sin embargo, otra aplicación muy difundida del concepto de cultura según el cual el mundo espiritual es abstraído de una totalidad social y de esta manera se eleva la cultura a la categoría de un (falso) patrimonio colectivo y de una (falsa) universalidad. Este segundo concepto de cultura (acuñado en expresiones tales como "cultura nacional", "cultura germana", o "cultura latina") contrapone el mundo espiritual al mundo material, en la medida en que contrapone la cultura en tanto reino de los valores propiamente dichos y de los fines últimos, al mundo de la utilidad social y de los fines mediatos. De esta manera, se distingue entre cultura y civilización y aquélla queda sociológica y valorativamente alejada del proceso social.[6] Esta concepción ha surgido en el terrreno de una determinada forma histórica de la cultura que en adelante será denominada cultura afirmativa. Bajo cultura afirmativa se entiende aquella cultura que pertenece a la época burguesa y que a lo largo de su propio desarrollo ha conducido a la separación del mundo anímico-espiritual, en tanto reino independiente de los valores, de la civilización, colocando a aquél por encima de ésta. Su característica fundamental es la afirmación de un mundo valioso, obligatorio para todos, que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo "desde su interioridad", sin modificar aquella situación fáctica, puede realizar por sí mismo. Sólo en esta cultura las actividades y objetos culturales obtienen aquella dignidad que los eleva por encima de lo cotidiano: su recepción se convierte en un acto de sublime solemnidad. Aunque sólo recientemente la distinción entre civilización y cultura se ha convertido en herramienta terminológica de las ciencias del espíritu, la situación que ella expresa es, desde hace tiempo, característica de la *praxis* vital y de la concepción del mundo de la época burguesa. "Civilización y cultura" no es simplemente una traducción de la antigua relación entre lo útil y lo gratuito, entre lo necesario y lo bello. Al internalizar lo gratuito y lo bello y al transformarlos, mediante la cualidad de la obligatoriedad general y de la belleza sublime, en valores culturales de la burguesía, se crea en el campo de la cultura un reino de unidad y de libertad aparentes en el que han de quedar dominadas y apaciguadas las relaciones antagónicas de la existencia. La cul-

[5] Cfr. *Studien über die Autorität und Familie*, Schriften des Instituts für Sozialforschung, t. V, París, 1936, p. 7 y ss.

[6] O. Spengler concibe la relación entre civilización y cultura no como simultánea, sino como una "sucesión orgánica necesaria": la civilización es el destino inevitable y el final de toda cultura (*Der Untergang des Abendlandes*, t. I, 23ª edic., München, 1920, p. 43 y ss.). Con esta reformulación no se altera nada en la valoración tradicional de la cultura y la civilización, indicada más arriba.

tura afirma y oculta las nuevas condiciones sociales de vida.

Para la antigüedad el mundo de lo bello, situado más allá de lo necesario, era esencialmente un mundo de la felicidad, del placer. La teoría antigua no había aún comenzado a dudar que a los hombres lo que les interesa en este mundo es, en última instancia, su satisfacción terrenal, su felicidad. En última instancia, no en primer lugar. Lo primero es la lucha por la conservación y seguridad de la mera existencia. Debido al desarrollo precario de las fuerzas de producción dentro de la economía de la antigüedad, la filosofía no pensó jamás que la *praxis* material podía ser organizada de tal manera que en ella se creara tiempo y espacio para la felicidad. En el comienzo de todas las teorías idealistas se encuentra el temor de buscar la felicidad suprema en la *praxis* ideal: temor ante la inseguridad de todas las relaciones vitales, ante el "azar" del fracaso, de la dependencia, de la miseria, pero también temor ante la sociedad, ante el hastío, ante la envidia de los hombres y de los dioses. El temor por la felicidad, que impulsó a la filosofía a separar lo bello de lo necesario, mantiene la exigencia de la felicidad en una esfera separada. La felicidad queda reservada a un ámbito exclusivo, para que al menos pueda existir. La felicidad es el placer supremo que el hombre ha de encontrar en el conocimiento filosófico de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Sus características son las opuestas a las de la facticidad material: es lo permanente en el cambio, lo puro en lo impuro, lo libre en el reino de la necesidad.

El individuo abstracto, que con el comienzo de la época burguesa se presenta como el sujeto de la *praxis*, se transforma, en virtud de la nueva organización social, en portador de una nueva exigencia de felicidad. Ya no es el representante o delegado de generalidades superiores, sino que en tanto individuo particular debe él mismo hacerse cargo del cuidado de su existencia, de la satisfacción de sus necesidades, y situarse inmediatamente frente a su "determinación", frente a sus fines y objetivos, sin la mediación social, eclesiástica y política del feudalismo. En la medida en que en este postulado se otorgaba al individuo un ámbito mayor de aspiraciones y satisfacciones individuales —un ámbito que la creciente producción capitalista comenzó a llenar con cada vez mayor cantidad de objetos de satisfacción posible bajo la forma de mercancías— la liberación burguesa del individuo significa la posibilitación de una nueva felicidad. Pero con esto desaparece inmediatamente su validez universal ya que la igualdad abstracta de los individuos se realiza en la producción capitalista como la desigualdad concreta: sólo una pequeña parte de los hombres posee el poder de adquisición necesario como para adquirir la cantidad de mercancía indispensable para asegurar su felicidad. La igualdad desaparece cuando se trata de las condiciones para la obtención de los

medios. Para el proletariado campesino y urbano al que tuvo que recurrir la burguesía en su lucha contra el poder feudal, la igualdad abstracta sólo podía tener sentido como igualdad real. A la burguesía que había llegado al poder, le bastaba la igualdad abstracta, para gozar de la libertad individual real y de la felicidad individual real: disponía ya de las condiciones materiales capaces de proporcionar estas satisfacciones. Precisamente, el atenerse a la igualdad abstracta era una de las condiciones del dominio de la burguesía que sería puesto en peligro en la medida en que se pasara de lo abstracto a lo concreto general. Por otra parte, la burguesía podía eliminar el carácter general de la exigencia: la necesidad de extender la igualdad a todos los hombres, sin denunciarse a sí misma y sin decir abiertamente a las clases dirigidas que no habría modificación alguna con respecto a la mejora de las condiciones de vida de la mayor parte de los hombres. Y a medida que la creciente riqueza social transformó en posibilidad real la realización efectiva de la exigencia general, esto se hizo cada vez más difícil, poniendo de manifiesto el contraste entre aquella riqueza y la creciente miseria de los pobres en la ciudad y en el campo. De esta manera, la exigencia se transforma en postulado, y su objeto, en una idea. El destino del hombre a quien le está negada la satisfacción general en el mundo material queda hipostasiado como ideal.

Los grupos sociales burgueses en ascenso habían fundamentado en la razón humana universal su exigencia de una nueva libertad social. A la fe en la eternidad de un orden restrictivo impuesto por Dios opusieron su fe en el progreso, en un futuro mejor. Pero la razón y la libertad no fueron más allá de los intereses de aquellos grupos cuya oposición a los intereses de la mayor parte de los hombres fue cada vez mayor. A las demandas acusadoras la burguesía dio una respuesta decisiva: la cultura afirmativa. Esta es, en sus rasgos fundamentales, idealista. A la penuria del individuo aislado responde con la humanidad universal, a la miseria corporal, con la belleza del alma, a la servidumbre externa, con la libertad interna, al egoísmo brutal, con el reino de la virtud del deber. Si en la época de la lucha ascendente de la nueva sociedad, todas estas ideas habían tenido un carácter progresista destinado a superar la organización actual de la existencia, al estabilizarse el dominio de la burguesía, se colocan, con creciente intensidad, al servicio de la represión de las masas insatisfechas y de la mera justificación de la propia superioridad: encubren la atrofia corporal y psíquica del individuo.

Pero el idealismo burgués no es sólo una ideología: expresa también una situación correcta. Contiene no sólo la justificación de la forma actual de la existencia, sino también el dolor que provoca su presencia; no sólo tranquiliza ante lo que es, sino que también recuerda aquello que podría ser. El gran arte burgués, al crear el dolor y la tristeza como fuerzas

eternas del mundo, quebró en el corazón de los hombres la resignación irreflexiva ante lo cotidiano. Al pintar con los brillantes colores de este mundo la belleza de los hombres, de las cosas y una felicidad supraterrenal, infundió en la base de la vida burguesa, conjuntamente con el mal consuelo y una bendición falsa, también una nostalgia real. Este arte, al elevar el dolor y la tristeza, la penuria y la soledad, a la categoría de fuerzas metafísicas, al oponer a los individuos entre sí y enfrentarlos con los Dioses, sin mediación social, en una pura inmediatez espiritual, contiene, en su exageración, una verdad superior: un mundo de este tipo sólo puede ser cambiado haciéndolo desaparecer. El arte burgués clásico alejó tanto sus formas ideales del acontecer cotidiano que los hombres que sufrían y esperaban en esta cotidianidad, sólo podían reencontrarse mediante un salto en un mundo totalmente diferente. De esta manera, el arte alimentó la esperanza de que la historia sólo hubiera sido hasta entonces la prehistoria de una existencia venidera. Y la filosofía tomó esta idea lo suficientemente en serio como para encargarse de su realización. El sistema de Hegel es la última protesta contra la humillación de la idea: contra el juego comercial con el espíritu como si fuera objeto que no tuviera nada que ver con la historia del hombre. Con todo, el idealismo sostuvo siempre que el materialismo de la *praxis* burguesa no representa la última etapa y que la humanidad debe ser conducida más allá de él. El idealismo pertenece a un estadio más avanzado del desarrollo que el positivismo tardío, que en su lucha contra las ideas metafísicas no sólo niega el carácter metafísico de estas últimas, sino también su contenido y se vincula inseparablemente al orden existente.

La cultura debe hacerse cargo de la pretensión de felicidad de los individuos. Pero los antagonismos sociales, que se encuentran en su base, sólo permiten que esta pretensión ingrese en la cultura, internalizada y racionalizada. En una sociedad que se reproduce mediante la competencia económica, la exigencia de que el todo social alcance una existencia más feliz es ya una rebelión: reducir al hombre al goce de la felicidad terrenal no significa reducirlo al trabajo material, a la ganancia, y someterlo a la autoridad de aquellas fuerzas económicas que mantienen la vida del todo. La aspiración de felicidad tiene una resonancia peligrosa en un orden que proporciona a la mayoría penuria, escasez y trabajo. Las contradicciones de este orden conducen a la idealización de esta aspiración. Pero la satisfacción verdadera de los individuos no se logra en una dinámica idealista que posterga siempre su realización o la convierte en el afán por lo no alcanzable. Sólo *oponiéndose* a la cultura idealista puede lograrse esta satisfacción; sólo *oponiéndose* a esta cultura resonará como exigencia universal. La satisfacción de los individuos se presenta como la exigencia de una modificación real

de las relaciones materiales de la existencia, de una vida nueva, de una nueva organización del trabajo y del placer. De esta manera, influye en los grupos revolucionarios que desde el final de la Edad Media combaten las nuevas injusticias. Y mientras que el idealismo entrega la tierra a la sociedad burguesa y vuelve irrealizables sus propias ideas al conformarse con el cielo y con el alma, la filosofía materialista se preocupa seriamente por la felicidad y lucha por su realización en la historia. Esta conexión se ve claramente en la filosofía de la ilustración. "La falsa filosofía puede, al igual que la teología, prometernos una felicidad eterna y acunarnos en hermosas quimeras conduciéndonos a ellas, a costa de nuestra vida real o de nuestro placer. La verdadera filosofía, diferente y más sabia que aquélla, admite sólo una felicidad temporal; siembra las rosas y las flores en nuestra senda y nos enseña a recogerlas." [7] La filosofía idealista admite también que de lo que se trata es de la felicidad del hombre. Sin embargo, la ilustración, en su polémica con el estoicismo, recoge precisamente aquella forma de la exigencia de felicidad que no cabe en el idealismo y que la cultura afirmativa no puede satisfacer: "¡Y cómo no ser antiestoicos! Estos filósofos son severos, tristes, duros; nosotros seremos tiernos, alegres y amables. Ellos abstraen toda el alma de sus cuerpos; nosotros abstraeremos todo el cuerpo de nuestras almas. Ellos se muestran inaccesibles al placer y al dolor; nosotros estaremos orgullosos de sentir tanto el uno como el otro. Dirigidos a lo sublime, ellos se elevan por encima de los acontecimientos y creen ser verdaderos hombres cuando precisamente dejan de serlo. Nosotros no dispondremos de aquello que nos domina; ello no regulará nuestras sensaciones: en la medida en que admitamos su dominio y nuestra servidumbre, intentaremos hacerlo agradable, convencidos de que precisamente aquí reside la felicidad de la vida; y por último, nos creeremos tanto más felices cuanto más hombres seamos, o tanto más dignos de la existencia cuanto más sintamos la naturaleza, la humanidad y todas las virtudes sociales; no reconoceremos ninguna otra vida más que la de este mundo." [8]

2

La cultura afirmativa recogió, con su idea de la humanidad pura, la exigencia histórica de la satisfacción general del individuo. "Si consideramos la naturaleza tal como la conocemos, según las leyes que en ella se encuentran, vemos que no hay nada superior a la humanidad en el hombre." [9] En

[7] La Mettrie, *Discours sur le bonheur. Oeuvres philosophiques*, Berlín, 1775, t. II, p. 102.
[8] Op. cit., p. 86 y ss.
[9] Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, libro 15, sección 1 (*Werke*, ed. por Bernhe Suphan, Berlín, 1877-1913, t. XIV, p. 208).

este concepto se resume todo aquello que está dirigido a la "noble educación del hombre para la razón y la libertad, para los sentidos e instintos más finos, para la salud más delicada y fuerte, para la realización y dominio de la tierra".[10] Todas las leyes humanas y todas las formas de gobierno han de tener sólo un fin: "que cada uno, sin ser molestado por el prójimo, pueda ejercitar sus fuerzas y lograr para sí un goce más hermoso y más libre de la vida." [11] La realización suprema del hombre está vinculada a una comunidad de personas libres y razonables en la que cada una tiene las mismas posibilidades de desarrollo y satisfacción de todas sus fuerzas. El concepto de persona, que a través de la lucha contra las colectividades opresivas se ha mantenido vivo hasta hoy, abarca por encima de todas las contradicciones y convenciones sociales, a todos los individuos. Nadie libera al individuo de la carga de su existencia, pero nadie le prescribe lo que puede y debe hacer — nadie fuera de la "ley que se encuentra en su propio pecho". "La naturaleza ha querido que el hombre produzca por sí mismo todo aquello que está más allá de la regulación mecánica de su existencia animal y que no pueda participar de ninguna felicidad o perfección que él mismo no haya creado, liberado del instinto, por su propia razón." [12] Toda la riqueza y toda la pobreza proceden de él mismo y repercuten sobre él. Todo individuo se encuentra en relación inmediata consigo mismo: sin mediación terrenal o celestial. Y por esto, está también en relación inmediata con todos los demás. Esta idea de persona encontró su expresión más clara en la poesía clásica a partir de Shakespeare. En sus dramas, los personajes están tan cerca el uno del otro, que entre ellos no existe nada que no pueda ser expresado o que sea inefable. El verso hace posible lo que en la prosa de la realidad se ha vuelto imposible. En los versos los personajes, liberados de todo aislamiento y distancia social, hablan de las primeras y de las últimas cuestiones del hombre. Superan la soledad fáctica en el ardor de las bellas y grandes frases, o presentan la soledad bajo el aspecto de belleza metafísica. El criminal y el santo, el príncipe y el siervo, el sabio y el loco, el rico y el pobre, se unen en una discusión cuyo resultado ha de ser el esplendor de la verdad. La unidad que el arte representa, la pura humanidad de sus personajes, es irreal; es lo opuesto a aquello que sucede en la realidad social. La fuerza crítico-revolucionaria del ideal, que precisamente con su irrealidad mantiene vivos los mejores anhelos del hombre en medio de una realidad penosa, se vuelve evidente en aquellos períodos en que las clases satisfechas traicionan expresamente sus propios ideales. Natu-

[10] Op. cit., libro 4, sección 6 (*Werke*, t. XIII, p. 154).
[11] Op. cit. libro 15, sección 1 (*Werke*, t. XIV, p. 209).
[12] Kant, *Ideen zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, parágrafo 3 (*Werke*, ed. Cassirer, Berlín 1912, t. IV, p. 153).

ralmente, el ideal estaba concebido de tal manera que en él dominaban menos los rasgos progresistas que los conservadores, menos los rasgos críticos que los justificantes. Su realización es alcanzada mediante los individuos, a través de la formación cultural. La cultura significa, más que un mundo mejor, un mundo más noble: un mundo al que no se ha de llegar mediante la transformación del orden material de la vida, sino mediante algo que acontece en el alma del individuo. La humanidad se transforma en un estado interno del hombre; la libertad, la bondad, la belleza, se convierten en cualidades del alma: comprensión de todo lo humano, conocimiento de la grandeza de todos los tiempos, valoración de todo lo difícil y de todo lo sublime, respeto ante la historia en la que todo esto ha sucedido. De una situación de este tipo ha de fluir un actuar que no está dirigido contra el orden impuesto. No tiene cultura quien interpreta las verdades de la humanidad como llamado a la lucha, sino como actitud. Esta actitud conduce a un poder-conducirse, a un poder-mostrar la armonía y medida en las instituciones cotidianas. La cultura ha de dignificar lo ya dado, y no sustituirlo por algo nuevo. De esta manera, la cultura eleva al individuo sin liberarlo de su sometimiento real. Habla de la dignidad del hombre sin preocuparse de una efectiva situación digna del hombre. La belleza de la cultura es, sobre todo, una belleza interna y la externa sólo puede provenir de ella. Su reino es esencialmente un reino del alma.

El interés de la cultura por los valores del espíritu es, por lo menos desde Herder, un elemento constitutivo del concepto afirmativo de la cultura. Los valores espirituales forman parte de la definición de cultura, como oposición a la mera civilización. Alfred Weber se limita tan sólo a extraer la consecuencia de un concepto de cultura vigente desde hacía ya tiempo cuando define: "'cultura'... es simplemente aquello que es expresión espiritual (anímica), querer espiritual (anímico) y, por lo tanto, expresión y querer de un 'ser', de un 'alma' situada por detrás de todo dominio intelectual de existencia y que en su afán de expresión y en su querer no se preocupa por la finalidad y la utilidad...". "De aquí surge el concepto de cultura como forma de expresión y liberación de lo anímico en la substancia existencial espiritual y material." [18] El alma, que sirve de base a esta concepción, es algo más que la totalidad de las fuerzas y mecanismos psíquicos (que son objeto, por ejemplo, de la psicología empírica): alude al ser no corporal del hombre en tanto substancia propiamente dicha del individuo.

[18] Alfred Weber, *Prinzipielles zur Kultursoziologie*, en: Archiv für Sozialwissenschaft, t. 47, 1920/21, p. 29 y s. Cfr. G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, en donde "el camino del alma hacia sí misma" es descripto como el hecho en que se basa la cultura *(Philosophische Kultur*, Leipzig, 1919, p. 222). O. Spengler define a la cultura como "la realización de las posibilidades anímicas." *(Der Untergang des Abendlandes*, t. I, p. 418).

El carácter de substancia del alma ha estado, desde Descartes, basado en la peculiaridad del yo como *res cogitans*. Mientras que el mundo situado más allá del yo es, en principio, mensurable y es materia cuyo movimiento es calculable, el yo escapa, como única dimensión de la realidad, al racionalismo materialista de la burguesía en ascenso. Al oponerse el yo, en tanto substancia esencialmente diferente, al mundo corporal, se produce una extraordinaria división del yo en dos campos. El yo en tanto sujeto del pensamiento *(mens,* espíritu), está, en su peculiaridad autoconsciente, aquende el ser de la materia, como su *a priori,* mientras que Descartes trata de interpretar materialísticamente al yo, en tanto alma *(anima)* en tanto sujeto de las "pasiones" (amor y odio, alegría y tristeza, celos, vergüenza, remordimiento, agradecimiento, etc.). Las pasiones del alma quedan reducidas a la circulación de la sangre y a su modificación en el cerebro. La reducción no es perfecta. Se hace depender de los nervios a todos los movimientos musculares y sensaciones, que "provienen del cerebro como finos hilos o tubitos", pero los nervios mismos deben "contener un aire muy fino, un aliento, al que se denomina espíritu vital".[14] A pesar de este residuo inmaterial, la tendencia de la interpretación es clara: el yo es o bien espíritu (pensar, *cogito me cogitare)* o bien, en la medida en que no es mero pensar, *cogitatio,* es un ente corporal y ya no es más el ojo genuino: las cualidades y afinidades que se le adscriben pertenecen entonces a la *res extensa.*[15] Y, sin embargo, no pueden disolverse totalmente en la materia. El alma es un reino intermedio, no dominado, entre la inconmovible autoconciencia del puro pensar y la certeza físico-matemática del ser material. Aquello que después constituirá el alma: los sentimientos, los deseos, los instintos y anhelos del individuo, quedan, desde el comienzo, fuera del sistema de la filosofía de la razón. La situación de la psicología empírica —es decir, de la disciplina que realmente trata del alma humana— dentro de la filosofía de la razón es característica: existe sin poder ser justificada por la razón misma. Kant polemizó en contra de la inclusión de la psicología empírica dentro de la metafísica racional (Baumgarten): la psicología empírica tiene que ser "desterrada totalmente de la metafísica y es absolutamente incompatible con la idea de esta última". Y agrega: "Pero además habrá que otorgarle, sin embargo, un lugar pequeño en los planes de estudio (es decir, como mero episodio), por razones económicas, porque no es lo suficientemente rica como para constituir por sí sola una disciplina, pero es demasiado importante como para expulsarla totalmente o ubicarla en alguna otra parte... Es simplemente

[14] Descartes, *Über die Leidenschaften der Seele,* art. VII.
[15] Cfr. la respuesta de Descartes a las objeciones de Gassendi a la segunda meditación *(Meditationen über die Grundlagen der Philosophie,* trad. alemana de A. Buchenau, Leipzig, 1915, p. 327 y s.).

un huésped extraño a quien se le concede asilo por un tiempo hasta que encuentre su propia morada en una antropología más amplia." [16] Y en sus lecciones sobre metafísica de 1792/93, Kant se expresa aun más escépticamente acerca de este "huésped extraño": "¿es posible una psicología empírica como ciencia? No; nuestros conocimientos acerca del alma son demasiado limitados." [17]

La distancia que separa la filosofía de la razón con respecto al alma hace referencia a una situación fundamental. En el proceso social del trabajo, el alma no tiene participación alguna. El trabajo concreto es reducido al trabajo abstracto que posibilita el intercambio de los productos del trabajo como mercancías. La idea del alma parece referirse a círculos de la vida que escapan a la razón abstracta de la *praxis* burguesa. La elaboración de la materia es realizada sólo por una parte de la *res cogitans*: por la razón técnica. Comenzando con la división del trabajo según las exigencias de la manufactura y terminando con la industria de máquinas, "las potencias espirituales del proceso material de la producción" se enfrentan con el productor inmediato "como propiedad ajena y fuerza dominante".[18] En la medida en que el pensamiento no es inmediatamente razón técnica se separa cada vez más, desde Descartes, de la vinculación consciente con la *praxis* social y permite la cosificación que él mismo estimula. Si en esta *praxis* las relaciones humanas aparecen como relaciones objetivas, como leyes de las cosas, la filosofía deja librada al individuo esta apariencia y se refugia en la constitución trascendental del mundo, que se opera en la pura subjetividad. La filosofía trascendental no logra acercarse a la cosificación: investiga tan sólo el proceso de conocimiento del mundo ya cosificado.

La dicotomía de *res cogitans* y *res extensa* no afecta al alma: ésta no puede ser entendida ni como mera *res cogitans* ni como mera *res extensa*. Kant destruyó la psicología racional, sin poder alcanzar la psicología empírica. En Hegel, cada determinación del alma es concebida desde el espíritu al transformarse en su verdad. El alma, según Hegel, está caracterizada esencialmente por no ser "aún espíritu".[19] Cuando en su teoría del espíritu subjetivo, se trata de la psicología, es decir, del alma humana, el concepto rector ya no es el alma sino el espíritu. Hegel trata el problema del alma principalmente en la antropología; allí está aún totalmente "ligada a determinaciones naturales".[20] Aquí habla Hegel de la vida planetaria en general, de las diferencias naturales entre las razas, de las edades de la vida, de lo mágico, del sonambulis-

[16] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, t. III, p. 567.
[17] *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, ed. A. Kowalewski, München - Leipzig, 1924, p. 602.
[18] Marx, *Das Kapital*, ed. Meissner, Hamburg, t. I, p. 326.
[19] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, t. II, §388.
[20] Ibidem, §387.

mo, de las distintas formas de los sentimientos psicopáticos y —sólo en unas pocas páginas— del "alma real", que no es otra cosa que el paso al yo de la conciencia, con lo que se abandona la teoría antropológica del alma y se penetra en la fenomenología del espíritu. El estudio del alma se divide, pues, en dos partes: una que corresponde a la antropología psicológica y otra, a la filosofía del espíritu; tampoco en los grandes sistemas de la filosofía burguesa de la razón hay lugar para la consideración integral del alma. Los verdaderos objetos de la psicología: los sentimientos, los instintos, la voluntad, se presentan sólo como formas de la existencia del espíritu.

Sin embargo, la cultura afirmativa entiende por "alma" aquello que precisamente no es espíritu. Lo que se quiere decir con "alma" "es inaccesible para la luz del espíritu, para el entendimiento, para la investigación empírica... Es más fácil seccionar y analizar un tema de Beethoven mediante el bisturí y los ácidos, que analizar el alma con la ayuda del pensamiento abstracto".[21] Con esta idea del alma las facultades, actividades y propiedades del hombre no corporales (de acuerdo con la división tradicional, representación, sentimiento y apetitos) quedan reunidas en una unidad indivisible — unidad que se conserva manifiestamente en todas las conductas del individuo y que es la que precisamente constituye su individualidad.

Este concepto de alma, que es típico de la cultura afirmativa, no ha sido acuñado por la filosofía: las referencias a Descartes, Kant y Hegel indican tan sólo la perplejidad de la filosofía con respecto al alma.[22] La idea del alma encontró su primera expresión positiva en la literatura del Renacimiento. Aquí el alma es, por lo pronto, una parte no investigada de un mundo a descubrir, al cual se extienden aquellas exigencias cuyo anuncio acompañó, en la nueva sociedad, el dominio racional del mundo por el hombre liberado: libertad y autovaloración del individuo. De esta manera, el reino del alma, de la "vida interior", es el correlato de las riquezas de la vida exterior recientemente descubiertas. El interés por las "situaciones individuales, incomparables y reales" —hasta entonces descuidadas—, del alma, formaba parte del programa: "de vivir la vida total e integralmente".[23] La pre-

[21] O. Spengler, op. cit. p. 406.

[22] Es característica la introducción del concepto del alma en la psicología de Herbart: el alma no está "en ninguna parte ni en ningún lugar", "no tiene ni disposición ni capacidad para recibir o para producir algo". "La esencia simple del alma es totalmente desconocida y lo será siempre; no es un objeto ni de la psicología especulativa, ni de la empírica" (Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, §150-153; *Sämtliche Werke*, publicadas por Hartenstein, t. V, Leipzig 1850, p. 108 y ss.).

[23] W. Dilthey, al hablar de Petrarca. En: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Gesammelte Schriften, t. II, Leipzig, 1914, p. 20. Cfr. el análisis de Dilthey, del paso de la psicología metafísica a la psicología "descriptiva y analítica" en L. Vives, op. cit. p. 423 y ss.

ocupación por el alma "tiene su influencia en la creciente diferenciación de las individualidades y aumenta la alegría vital de los hombres por un desarrollo natural basado en la esencia del hombre".[24] Vista desde la plenitud de la cultura afirmativa, es decir, desde los siglos 18 y 19, esta pretensión anímica se presenta como una promesa no cumplida. La idea del "desarrollo natural" ha quedado; pero significa, sobre todo, el desarrollo interno. En el mundo externo el alma no puede desarrollarse libremente. La organización de este mundo, a través del proceso capitalista del trabajo, transformó el desarrollo del individuo en competencia económica e hizo depender del mercado la satisfacción de sus necesidades. Con el alma, la cultura afirmativa protesta en contra de la cosificación para caer, sin embargo, en ella. El alma es protegida como el único ámbito de la vida que aún no ha sido incorporado al proceso social del trabajo. "La palabra alma proporciona a los hombres superiores el sentimiento de su existencia interna, separada de todo lo real y de todo lo que ya es, un sentimiento muy determinado de las posibilidades más secretas e íntimas de su vida, de su destino, de su historia. Desde el comienzo, y en el lenguaje de todas las culturas, es un signo en el que se resume todo aquello que no es el mundo." [25] Y con esta cualidad negativa se convierte el alma en la única garantía, aún no mancillada, de los ideales burgueses. El alma sublimiza la resignación. En una sociedad que está determinada por la ley de los valores económicos, el ideal que sitúa al hombre —al hombre individual e irremplazable— por encima de todas las diferencias sociales y naturales que afirma que entre los hombres debe privar la verdad, el bien y la justicia, y que todos los crímenes humanos deben ser expiados por la pura humanidad, sólo puede estar representado por el alma y los hechos anímicos. La salvación sólo puede provenir del alma pura. Todo lo demás es inhumano, está desacreditado. Evidentemente, sólo el alma carece de valor de cambio. El valor del alma no depende del cuerpo como para poder ser convertida en objeto y mercancía. Existe un alma bella en un cuerpo feo, un alma sana en un cuerpo enfermo y un alma noble en un cuerpo mezquino, y viceversa. Hay algo de verdad en la proposición que afirma que lo que le sucede al cuerpo no puede afectar al alma. Pero esta verdad ha adquirido, en el orden existente, una forma terrible. La libertad del alma ha sido utilizada para disculpar la miseria, el martirio y la servidumbre del cuerpo. Ha estado al servicio de la entrega ideológica de la existencia a la economía del capitalismo. Sin embargo, bien entendida, la libertad del alma no se refiere a la participación del hombre en un más allá eterno, en donde finalmente todo estará bien, pero será ya inútil para el individuo. Presupone más bien aquella

[24] Loc. cit. p. 18.
[25] O. Spengler, loc. cit. p. 407.

verdad superior que afirma que en la tierra es posible una organización de la existencia social en la que la economía no es la que decide acerca de la vida de los individuos. No sólo de pan vive el hombre: esta verdad no queda eliminada por la interpretación falsa de que el alimento espiritual es un sustituto suficiente de la carencia de pan.

Así como el alma parece escapar a la ley del valor, lo mismo sucede con la cosificación. Casi es posible definirla diciendo que todas las relaciones cosificadas pueden ser resueltas y superadas en lo humano. El alma funda una amplia comunidad interna de los hombres que se extiende a través de los siglos. "El primer pensamiento en la primera alma humana está vinculado al último pensamiento de la última alma humana." [28] La educación del alma y su grandeza unifican, en el reino de la cultura, la desigualdad y la falta de libertad de la competencia cotidiana, en la medida en que en ella aparecen los individuos como seres libres e iguales. Quien ve a través del alma, ve, más allá de la relaciones económicas, al hombre mismo. Cuando el alma habla se trasciende la posición y valoración contingentes de los hombres en el proceso social. El amor rompe las barreras entre los ricos y los pobres, entre los superiores y los inferiores. La amistad mantiene la fidelidad aun con respecto a los humillados y los despreciados y la verdad hace oír su voz aun ante el trono de los tiranos. El alma se desarrolla, a pesar de todas las inhibiciones y miserias sociales, en el interior de los individuos: el ámbito vital más pequeño es lo suficientemente grande como para poder transformarse en un ámbito anímico infinito. Tal ha sido la forma como la cultura afirmativa en su período clásico ha ensalzado siempre al alma.

En primer lugar, se contrapone el alma al cuerpo del individuo. Cuando se la considera como el ámbito fundamental de la vida, puede querer indicarse con esto dos cosas: por una parte, una renuncia a los sentidos (en tanto ámbito irrelevante de la vida) y por otra, un sometimiento de los sentidos al dominio del alma. Indiscutiblemente, la cultura afirmativa adoptó esta última posición. La renuncia a los sentidos significaría la renuncia al placer. Presupone la ausencia de la conciencia desdichada y una posibilidad real de satisfacción. En la sociedad burguesa se opone a ella, en medida creciente, la necesidad de disciplinar a las masas insatisfechas. Una de las tareas fundamentales de la educación cultural será la internalización del placer mediante su espiritualización. Al incorporar a los sentidos al acontecer anímico, se los sublimiza y se los controla. De la conjunción de los sentidos y del alma nace la idea burguesa del amor.

La espiritualización de los sentidos funde lo material con lo celestial, la muerte con la eternidad. Cuanto más débil

[28] Herder, *Abhandlug über den Ursprung der Sprache*, 2ª parte, 4ª ley natural (*Werke*, t. V, p. 135).

se vuelve la fe en el más allá celestial, tanto más fuerte es el respeto por el más allá del alma. En la idea del amor se refugia el anhelo de la permanencia de la felicidad terrenal, de la bendición de lo absoluto, de la superación del fin. Los amantes en la poesía burguesa recurren al amor para superar la transitoriedad cotidiana, la justicia de la realidad, la servidumbre del individuo, la muerte. La muerte no les viene de afuera sino que está enraizada en el amor mismo. La liberación del individuo se realiza en una sociedad que no está edificada sobre la solidaridad, sino sobre la oposición de los intereses de los individuos. El individuo es considerado como una mónada independiente y autosuficiente. Su relación son el mundo (humano y extrahumano) es o bien una relación inmediatamente abstracta: el individuo constituye en sí mismo el mundo (en tanto yo cognoscente, sentiente, volente) o bien una relación abstracta mediatizada, determinada por las leyes ciegas de la producción de mercancías y del mercado. En ambos casos no se supera el aislamiento monádico del individuo. Su superación significaría el establecimiento de una solidaridad real, lo que supone la superación de la sociedad individualista por una forma superior de la existencia social.

Pero la idea del amor exige la superación individual del aislamiento monádico. Pretende la entrega fecunda de la individualidad a la solidaridad incondicionada entre persona y persona. En una sociedad en la que la oposición de los intereses es el *principium individuationis* esta entrega perfecta se da en forma pura tan sólo en la muerte. Pues sólo la muerte elimina todas aquellas circunstancias condicionadas, exteriores, que destruyen la solidaridad permanente, y contra las que luchan los individuos. La muerte no se presenta como la desaparición de la existencia en la nada, sino más bien como la única perfección posible del amor y, por lo tanto, como el más profundo sentido de este último.

Mientras el amor en el arte es elevado a la categoría de tragedia, en la vida cotidiana burguesa amenaza con transformarse en simple deber y hábito. El amor contiene en sí mismo el principio individualista de la nueva sociedad. Exige exclusividad. Esta exclusividad se manifiesta en la exigencia de fidelidad incondicionada que, partiendo del alma, ha de obligar también a los sentidos. Pero la espiritualización de los sentidos pide a éstos algo que no pueden proporcionar: escapar al cambio y a la modificación e incorporarse a la unidad e indivisibilidad de la persona. En este punto ha de existir una armonía preestablecida entre interioridad y exterioridad, posibilidad y realidad, que precisamente es destruida por el principio anárquico de la sociedad. Esta contradicción vuelve falsa la fidelidad excluyente mutilando la sensibilidad, lo que se manifiesta en la actitud hipócrita de la pequeña burguesía.

Las relaciones puramente privadas tales como el amor y

la amistad, son las únicas en las que ha de conservarse el dominio inmediato del alma sobre la realidad. En todos los demás casos el alma tiene, sobre todo, la función de elevarnos a los ideales, sin urgir su realización. El alma tiene una acción tranquilizadora. Por ser excluida de la cosificación, es la que menos la padece y la que menor resistencia le ofrece. Como el sentido y el valor del alma no dependen de la realidad histórica, puede seguir incólume, aun en una realidad injusta. Las alegrías del alma son menos costosas que las del cuerpo: son menos peligrosas y se las concede gustosamente. Una diferencia esencial entre alma y espíritu es que aquélla no está dirigida al conocimiento de la verdad. Allí donde el espíritu tiene que condenar, el alma puede aún refugiarse en la comprensión. El conocimiento procura distinguir entre lo uno y lo otro y elimina la oposición sólo sobre la base de la "fría necesidad de las cosas"; en el alma se reconcilian rápidamente las oposiciones "externas", que se transforman en unidad "interna". Si existe un alma fáustica, occidental y germánica, entonces pertenece a ella una cultura fáustica, occidental y germánica, y en este caso, la sociedad feudal, la capitalista, la socialista, son sólo manifestaciones de esta alma y sus crasas oposiciones se disuelven en la hermosa y profunda unidad de la cultura. La naturaleza conciliadora del alma se muestra claramente cuando la psicología se convierte en el *Organon* de las ciencias del espíritu, sin estar basada en una teoría de la sociedad que vaya más allá de esta cultura. El alma tiene una gran afinidad con el historicismo. Ya en Herder el alma, liberada del racionalismo, tiene que poder intuir afectivamente (*einfühlen*) todo: "para poder intuir toda la naturaleza del alma, que domina por doquier, que modela todas las restantes tendencias y fuerzas del alma y que colorea hasta las acciones más indiferentes, no hay que recurrir a las palabras, sino penetrar en la época, en la región, en toda la historia, hay que intuir e intuir afectivamente todo..." [27] El alma, por su carácter de intuición universal, resta valor a la distinción entre lo correcto y lo falso, entre lo bueno y lo malo, entre lo racional y lo irracional, proporcionada por el análisis de la realidad social con respecto a las posibilidades alcanzadas en la organización material de la existencia. Según Ranke, cada época histórica manifiesta una tendencia diferente del mismo espíritu humano; cada una tiene su sentido en sí misma "y su valor no se basa en lo que de ella surja, sino en su propia existencia, en su propio ser".[28] El alma no dice nada con respecto a la corrección de aquello que representa. Puede transformar una mala causa en una sublime (el

[27] Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, *Werke*, t. V, p. 503.

[28] Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, 1ª conferencia (*Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre*, ed. Erich Rothacker, Halle, 1925, p. 61 y ss.).

caso de Dostoievski).[29] Las almas profundas y finas pueden estar al margen de la lucha por un futuro mejor del hombre y hasta adherirse al otro bando. El alma se asusta frente a la dura verdad de la teoría que señala la necesidad de modificación de una forma miserable de la existencia: ¡cómo puede una transformación externa decidir acerca de la verdadera substancia eterna del hombre! El alma se deja ablandar y amansar, obedeciendo a hechos que en última instancia tampoco le interesan. De esta manera, el alma pudo convertirse en un factor útil de la técnica del dominio de las masas en la época de los estados autoritarios en que fue necesario movilizar todas las fuerzas disponibles en contra de una modificación real de la existencia social. Con ayuda del alma la burguesía de la última época pudo enterrar sus antiguos ideales. Decir que lo que importa es el alma, es útil cuando lo único que interesa es el poder.

Pero lo que realmente interesa es el alma: la vida no expresada, y no realizada del individuo. En la cultura del alma entraron —de manera falsa— aquellas fuerzas y necesidades que no encontraban lugar en la existencia cotidiana. El ideal cultural recogió el anhelo de una vida mejor: de humanidad, bondad, alegría, verdad, solidaridad. Pero todo esto lleva el sello afirmativo: pertenece a un mundo superior, más puro, no cotidiano. Todas estas fuerzas son internalizadas como deberes del alma individual (así, el alma debe realizar aquello que continuamente se viola en la existencia externa) o son presentadas como objetos del arte (y así, su realidad es reducida a un ámbito que esencialmente no es el de la vida real). La ejemplificación del ideal cultural en el plano del arte, tiene aquí su razón: la sociedad burguesa sólo ha tolerado la realización de sus propios ideales en el arte y sólo aquí los ha tomado en serio, como exigencia universal. Lo que en la realidad es considerado como utopía, fantasía o perturbación, está allí permitido. En el arte, la cultura afirmativa ha señalado las verdades olvidadas sobre las cuales, en la vida cotidiana, triunfa la justicia de la realidad. El *medium* de la belleza "purifica" la verdad y la aleja del presente. Lo que sucede en el arte no obliga a nada. Cuando este mundo bello no es presentado como algo remoto (la obra de arte clásica de la humanidad victoriosa, la Ifigenia de Goethe, es un drama "histórico"), es desactualizado por obra y gracia de la magia de la belleza.

En el *medium* de la belleza los hombres pueden participar de la felicidad. Pero sólo en el ideal del arte la belleza fue afirmada con la conciencia tranquila, pues en realidad aquélla tiene un poder peligroso que amenaza la organización ya dada de la existencia. El carácter inmediatamente sensible

[29] Con respecto al carácter quietista de los postulados anímicos en Dostoievski, cfr. L. Löwenthal. *Die Auffassung Dostoiewskis im Vorkriegdeutschland*, año III (1934) de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 363.

de la belleza hace también referencia inmediata a la felicidad sensible. Según Hume, una de las características fundamentales de la belleza es provocar placer: el placer no es sólo un fenómeno concomitante de la belleza, sino un elemento constitutivo de su esencia.[30] Y según Nietzsche, la belleza despierta la "dicha afrodisíaca"; Nietzsche polemiza contra la definición de la belleza de Kant como aquello que provoca en nosotros una sensación de agrado no interesado, oponiéndole la frase de Stendhal que afirma que la belleza es "une promesse de bonheur".[31] Aquí reside el peligro de una sociedad que tiene que racionalizar y regular la felicidad. La belleza es, en verdad, impúdica:[32] muestra aquello que no puede ser mostrado públicamente y que a la mayoría le está negado. Separado de su vinculación con el ideal, en el ámbito de la pura sensibilidad, la belleza sufre de la desvalorización general de este ámbito. Liberada de todas las exigencias anímicas y espirituales, la belleza puede ser gozada, con la conciencia tranquila, sólo en un campo exactamente delimitado: sabiendo que de esta manera uno se relaja y se abandona por un breve tiempo. La sociedad burguesa liberó a los individuos, pero sólo en tanto personas que han de mantenerse disciplinadas. La libertad dependió desde un principio, de la prohibición del placer. La sociedad dividida en clases conoce una sola forma para transformar a los hombres en instrumentos de placer: la servidumbre y la explotación. En el nuevo orden, como las clases dominadas no prestan un servicio inmediato y personal, sino que son utilizadas mediatamente, como elementos de producción de plusvalía para el mercado, se consideró inhumano utilizar el cuerpo de los dominados como fuente de placer y emplear al hombre directamente como medio (Kant); en cambio se pensó que la utilización de sus cuerpos y de su inteligencia para obtener una mayor ganancia, era el ejercicio natural de la libertad. Consecuentemente, la cosificación en la fábrica se convirtió en deber moral de los pobres, pero la cosificación del cuerpo como instrumento de placer se volvió algo reprobable, se transformó en "prostitución". En esta sociedad, la miseria es también la condición de la ganancia y del poder. Sin embargo, la dependencia se realiza en el *medium* de la libertad abstracta. La venta del trabajo ha de realizarse sobre la base de la propia decisión del pobre. El pobre realiza su trabajo al servicio de quien le da el pan. Su persona en sí, separada

[30] D. Hume, *A. Treatise of Human Nature*, libro II, parte 1, sección VIII (ed. L. A. Selby - Rigge, Oxford, 1928, p. p. 301).

[31] Nietzsche, *Werke*, Grossoktavausgabe, 1917, t. XVI, p. 233 y t. VII, p. 408.

[32] Goethe, Faust II, Phorkias: "Alt ist das Wort doch bleibet hoch und wahr der Sinn. Das Scham und Schönheit nie zusammen Hand in Hand Den Weg verfolgen über der Erde grünen Pfad" *(Werke*, Cottasche Jubiläumsausgabe, t. XIII, p. 159). ("Viejo es el dicho pero aún encierra Una verdad lozana cuando reza, Que juntos la vergüenza y la belleza Nunca van por la senda de la tierra.")

de las funciones socialmente valiosas, este *abstractum*, puede conservarlo para sí y erigirlo en santuario. El pobre debe mantener puro este santuario. La prohibición de ofrecer su cuerpo al mercado como instrumento de placer en vez de instrumento de trabajo, es una de las raíces sociales y psíquicas fundamentales de la ideología burguesa — patriarcal. En este punto se trazan los límites de la cosificación y su respeto tiene vital importancia para el sistema. Así pues, cuando el cuerpo, en tanto manifestación o depositario de la función sexual, se convierte en mercancía, provoca el desprecio general. Se lesiona el tabú. Esto vale no sólo con respecto a la prostitución, sino también con respecto a toda producción de placer que no pertenezca, por razones de "higiene social", a la reproducción. Sin embargo, las clases desmoralizadas, que conservan formas semimedievales y que han sido desplazadas a las capas más inferiores de la sociedad, constituyen, en este caso, un recuerdo premonitorio. Allí cuando el cuerpo se convierte en una cosa, en una cosa bella, puede presumirse una nueva felicidad. En el caso extremo de la cosificación, el hombre triunfa sobre aquélla. El arte del cuerpo bello, tal como hoy puede mostrarse sólo en el circo, en los *varietés* y en las revistas, esta frivolidad desprejuiciada y lúdica, anuncia la alegría por la liberación del ideal, a la que el hombre puede llegar cuando la humanidad, convertida verdaderamente en sujeto, domine a la materia. Sólo cuando se suprima la vinculación con el ideal afirmativo, cuando se goce de una existencia sabia, sin racionalización alguna y sin el menor sentimiento puritano de culpa, es decir, cuando se libere a los sentidos de su atadura al alma, surgirá el primer brillo de otra cultura.

Pero, según la cultura afirmativa, los ámbitos carentes de alma, "desanimados", no pertenecen a la cultura. Al igual que todos los otros bienes de la esfera de la civilización, quedan librados abiertamente a las leyes de los valores económicos. Sólo la belleza "animada" y su goce "animado" es admitido en la cultura. Como los animales son incapaces de conocer y gozar la belleza, Shaftesbury deduce que tampoco el hombre puede, mediante los sentidos o mediante "la parte animal de su ser, comprender y gozar la belleza; el goce de lo bello y lo bueno se realiza de una manera más noble, con la ayuda de lo más noble que existe, de su espíritu y de su razón... Cuando el placer no está situado en el alma sino en cualquier otra parte", entonces "el goce mismo ya no es bello y su expresión carece de encanto y gracia".[33] Sólo en el *medium* de la belleza ideal, en el arte, puede reproducirse la felicidad, en tanto valor cultural, en el todo de la vida social. Esto no sucede en los otros dos ámbitos de la cultura que participan con el arte en la presentación de la verdad

[33] Shaftesbury, *Die Moralisten*, 3ª parte, 2ª sección (trad. alemana de Karl Wolff, Jena, 1910, p. 151 y ss.).

ideal: en la filosofía se volvió cada vez más desconfiada con respecto a la felicidad; la religión le concedió un lugar sólo en el más allá. La belleza ideal fue la forma bajo la que podía expresarse el anhelo y gozarse de la felicidad; de esta manera, el arte se convirtió en precursor de una verdad posible. La estética clásica alemana concibió la relación entre belleza y verdad en la idea de una educación estética del género humano. Schiller decía que el "problema político" de una mejor organización de la sociedad "debe seguir el camino de lo estético porque es la belleza la que nos lleva a la libertad".[34] Y en su poema "Die Künstler" (Los artistas) expresa la relación entre la cultura existente y la futura, en lo siguientes versos: "Was wir als Schönheit hier empfunden, wird einst als Wahrheit uns entgegengehn" [34 bis]. De acuerdo con la medida de la verdad socialmente permitida y bajo la forma de una felicidad realizada, el arte es, dentro de la cultura afirmativa, el ámbito supremo y más representativo de la cultura. Nietzsche la definió así: "Cultura: dominio del arte sobre la vida".[35] ¿Por qué ha de atribuirse al arte este papel extraordinario?

La belleza del arte —a diferencia de la verdad de la teoría— es soportable en un presente de penurias: aun en él puede proporcionar felicidad. La teoría verdadera conoce la miseria y la desgracia de lo existente. Cuando muestra el camino de la reforma, no nos consuela reconciliándonos con el presente. Pero en un mundo desgraciado la felicidad tiene que ser siempre un consuelo: el consuelo del instante bello en la cadena interminable de desgracias. El goce de la felicidad está limitado al instante de un episodio. Pero el instante lleva consigo la amargura de su desaparición. Y dado el aislamiento de los individuos solitarios, no hay nadie que conserve la propia felicidad después de la desaparición del instante, nadie que no caiga en el mismo aislamiento. Esta transitoriedad, que no deja tras sí la solidaridad de los sobrevivientes, necesita ser eternizada para poder ser soportable, pues se repite en cada instante de la existencia y anuncia al mismo tiempo la muerte en cada instante. Porque cada instante lleva en sí mismo la muerte, hay que eternizar el instante bello para hacer posible algo que se parezca a la felicidad. La cultura afirmativa eterniza el instante bello en la felicidad que nos ofrece; eterniza lo transitorio.

Una de las tareas sociales fundamentales de la cultura afirmativa está basada en esta contradicción entre la transitoriedad desdichada de una existencia deplorable, y la necesidad de la felicidad que hace soportable esta existencia. Dentro de cada existencia la solución puede ser sólo aparente.

[34] *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, final de la segunda carta.
[34 bis] "Lo que sentimos aquí como belleza, se nos dará alguna vez como verdad."
[35] Nietzsche, *Werke*, t. X, p. 245.

Precisamente en este carácter de *apariencia* de la belleza del arte, descansa la posibilidad de la solución. Por una parte, el goce de la felicidad puede estar permitido sólo bajo una forma animizada, idealizada. Por otra, la idealización anula el sentido de la felicidad: el ideal no puede ser gozado; todo placer le es extraño, destruiría el rigor y la pureza que tiene que poseer en la realidad carente de ideales de esta sociedad, para poder cumplir su función de internalización y de disciplina. El ideal que persigue la persona abnegada que se coloca bajo el imperativo categórico del deber (este ideal kantiano es sólo la síntesis de todas las tendencias afirmativas de la cultura), es insensible a la felicidad; es incapaz de generar felicidad o consuelo, ya que no existe satisfacción actual. Para que el individuo pueda someterse al ideal de una manera tal que en él crea reencontrar sus anhelos y necesidades fácticas como realizadas y satisfechas, el ideal tiene que tener apariencia de satisfacción actual. Esta es la realidad aparente que ni el filósofo ni la religión pueden alcanzar; sólo el arte lo logra — precisamente en el *medium* de la belleza. Goethe ha dejado entrever este papel engañoso y reconfortante de la belleza: "El espíritu humano se encuentra en una situación estupenda cuando honra, cuando adora, cuando ensalza un objeto, ensalzándose a sí mismo; pero esta situación no dura mucho tiempo. Muy pronto los conceptos generales lo dejan frío, el ideal lo eleva por encima de sí mismo; pero entonces desea volver a tenerse a sí mismo, a sentir aquella simpatía por lo individual, sin recaer en aquella limitación y sin perder tampoco lo importante, lo que eleva el espíritu. ¡Qué sería de él en esta situación si no interviniese la belleza y solucionase felizmente el enigma! Ella es la que da a la ciencia vida y calor y al suavizar lo importante, lo sublime, y al derramar su ambrosía celestial, nos lo acerca nuevamente. Una bella obra de arte ha recorrido todo el camino y es entonces, nuevamente, una especie de individuo al que abrazamos con simpatía, del que podemos apropiarnos." [36]

En este contexto lo decisivo no es que el arte represente la realidad ideal, sino que la presente como realidad bella. La belleza proporciona al ideal el carácter amable, espiritual, y sedante de la felicidad. Ella es la que proporciona la apariencia del arte al despertar en el mundo de la apariencia la impresión de familiaridad, de actualidad, es decir, de realidad. Gracias a la apariencia, hay algo que aparece: en la belleza de la obra de arte, por un instante, el anhelo queda colmado, quien la contempla siente felicidad. Y una vez que esta belleza tiene la forma de la obra de arte, es posible repetir siempre este instante bello: la obra de arte lo vuelve eterno. El hombre puede siempre reproducir, en el goce estético, esta felicidad.

[36] Goethe, *Der Sammler und die Seinigen* (al final de la 6ª carta).

La cultura afirmativa fue la forma histórica bajo la cual se conservaron, por encima de la reproducción material de la existencia, las necesidades del hombre. Y en este sentido puede decirse, lo mismo que con respecto a la forma de la realidad social a la que pertenece, que también tiene algo de razón. En verdad, la cultura afirmativa ha liberado a las "relaciones externas" de la responsabilidad por el destino del hombre —de esta manera estabiliza su injusticia—, pero al mismo tiempo, le contrapone la imagen de un orden mejor, cuya realización se encomienda al presente. La imagen está deformada y esta deformación falsea todos los valores culturales de la burguesía. Sin embargo, es una imagen de la felicidad: hay una parte de la felicidad terrenal en las obras del gran arte burgués, aun cuando aquéllas se refieren al cielo. El individuo goza la felicidad, el bien, el esplendor y la paz, la alegría triunfante; goza también el dolor y la pena, la crueldad y el crimen. Experimenta una liberación. Y encuentra comprensión y respuesta para sus instintos y exigencias. Se produce una quiebra privada de la cosificación. En el arte no es necesario hacer justicia a la realidad: aquí lo que interesa es el hombre, no su profesión o su posición social. La pena es pena y la alegría, alegría. El mundo aparece otra vez como lo que es por detrás de la forma de mercancía: un paisaje es realmente un paisaje, un hombre realmente una cosa.

En aquella forma de existencia que corresponde a la cultura afirmativa "la felicidad de la existencia... es sólo posible como felicidad en la apariencia".[37] Pero la apariencia tiene un efecto real: produce satisfacción. Sin embargo, su sentido es modificado fundamentalmente: la apariencia se pone al servicio de lo existente. La idea rebelde se transforma en palanca de justificación. El hecho de que exista un mundo más elevado, un bien superior al de la existencia material, oculta la verdad de que es posible crear una existencia material mejor en la que tal felicidad pueda ser realidad. En la cultura afirmativa, la felicidad se convierte en un medio de ordenación y moderación. El arte, al mostrar la belleza como algo actual, tranquiliza el anhelo de los rebeldes. Conjuntamente con los otros ámbitos de la cultura contribuye a la gran función educativa de esta cultura: disciplinar de tal manera al individuo —para quien la nueva libertad había traído una nueva forma de servidumbre— que sea capaz de soportar la falta de libertad de la existencia social. La oposición manifiesta entre las posibilidades de una vida rica, descubiertas precisamente con la ayuda del pensamiento moderno, y la realidad precaria de la vida, impulsó siempre a este pensamiento a internalizar sus propias pretensiones, a sopesar sus propias consecuencias. Fue necesaria una educa-

[37] Nietzsche, *Werke*, t. XIV, p. 366.

ción secular para hacer soportable este enorme *shock* cotidiano: por una parte, la prédica permanente de la libertad, la grandeza y la dignidad inalienables de la persona, del dominio y la autonomía de la razón, de la bondad, de la humanidad, del amor indiscriminado a los hombres, de la justicia, y por otra parte, la humillación general de la mayor parte de la humanidad, la irracionalidad del proceso social de la vida, el triunfo del mercado de trabajo sobre la humanidad, de la ganancia sobre el amor al hombre. "Sobre el terreno de la vida *empobrecida* ha crecido todo un conjunto de falsificaciones bajo la forma de la trascendencia y del más allá." [38] Pero al injertar la felicidad cultural en la desgracia, al "animizar" los sentidos, se atenúa la pobreza y la precariedad de esta vida, convirtiéndola en una "sana" capacidad de trabajo. Este es el verdadero milagro de la cultura afirmativa. Los hombres pueden sentirse felices, aun cuando no lo sean en absoluto. La apariencia vuelve incorrecta la afirmación de la propia felicidad. El individuo, reducido a sí mismo, aprende a soportar y, en cierto modo, a amar su propio aislamiento. La soledad fáctica se eleva a la categoría de soledad metafísica y recibe, en tanto tal, la bendición de la plenitud interna a pesar de la pobreza externa. La cultura afirmativa reproduce y sublimiza con su idea la personalidad, el aislamiento y el empobrecimiento social de los individuos.

La personalidad es el depositario del ideal cultural. La personalidad tiene que presentar la felicidad, tal como esta cultura la proclama, como bien supremo: la armonía privada en medio de la anarquía general, la alegre actividad en medio del trabajo amargo. Esta personalidad recoge en sí todo lo bueno y rechaza o ennoblece lo malo. No interesa que el hombre viva su vida; lo que importa es que viva tan bien como sea posible. Este es uno de los lemas de la cultura afirmativa. Por "bien" se entiende aquí esencialmente la cultura misma: participación en los valores anímicos y espirituales, integración de la existencia individual con la humanidad del alma y con la amplitud del espíritu. La felicidad del placer no racionalizado queda eliminada del ideal de la felicidad. Esta felicidad no puede violar las leyes del orden existente, y tampoco necesita violarlas; debe ser realizada en su inmanencia. La personalidad, que ha de ser, con la realización de la cultura afirmativa, el bien supremo del hombre, tiene que respetar los fundamentos de lo existente; el respeto por las relaciones de poder ya dadas, es una de sus virtudes. Sus protestas han de ser medidas y prudentes.

No siempre ha sido así. Antes, en el comienzo de la nueva época, la personalidad presentaba una cara diferente. Pertenecía, por lo pronto —al igual que el alma, de la que debía ser la más perfecta encarnación humana— a la ideología de

[38] Nietzsche, *Werke*, t. VIII, p. 41.

la liberación burguesa del individuo. La persona era la fuente de todas las fuerzas y propiedades que capacitan al individuo para convertirse en señor de su destino y organizar su mundo en torno de acuerdo con sus necesidades. Jakob Burckhardt ha presentado esta idea de personalidad en su concepto del "uomo universale" del renacimiento.[39] Cuando se hacía referencia al individuo como personalidad, se quería destacar de esta manera que todo lo que había hecho de sí lo debía sólo a sí mismo, no a sus antepasados, a su testamento social o a su Dios. La característica de la personalidad no era sólo espiritual (un "alma bella"), sino más bien el poder, la influencia, la fama — un ámbito vital para su actuar lo más amplio y pleno posible. En el concepto de personalidad, representativo de la cultura afirmativa a partir de Kant, ya no hay huella alguna de este activismo expansivo. La personalidad es dueña de su existencia sólo en tanto sujeto anímico y ético. "La libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza" que ha de caracterizar su esencia[40], es sólo una libertad inteligible que acepta las circunstancias vitales dadas como materia del deber. El ámbito de la realización externa se vuelve muy pequeño, mientras que el de la realización interna es muy grande. El individuo ha aprendido a plantearse, ante todo, las exigencias a sí mismo. El dueño del alma se ha vuelto más ambicioso en lo interno y más modesto en lo externo. La persona ya no es el trampolín para el ataque del mundo, sino una línea de retaguardia bien protegida, detrás del frente. En su interioridad, en tanto persona ética, posee lo único que el individuo no puede perder.[41] Es la fuente, ya no de la conquista, sino del renunciamiento. Personalidad es, sobre todo, el hombre que renuncia, el que impone su propia realización dentro de las circunstancias ya dadas por más pobres que éstas sean. Es el que encuentra su felicidad en lo existente. Pero aun en esta forma tan empobrecida, la idea de personalidad contiene un momento progresista que en última instancia se ocupa del individuo. La singularización cultural de los individuos encerrados en sí mismos, las personalidades que llevan en sí su propia realización, corresponden, con todo, al método liberal de disciplina, que exige que no haya dominio alguno sobre un determinado campo de la vida privada. Deja que el individuo como persona siga exis-

[39] *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 11ª ed. de L. Geiger, Leipzig, 1913; especialmente t. I, p. 150 y ss.

[40] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1ª parte, libro I, capítulo 3, *Werke*, t. V, p. 95.

[41] Esta idea que subyace al concepto de personalidad ha sido expresada por Goethe de la siguiente manera: "Man mäkelt an der Persönlichkeit, vernünftig ohne Scheu; Was habt denn ihr aber was euch erfreut, Als eure liebe Persönlichkeit? Sie sei auch sie sei." *(Zahme Xenien, Werke*, t. IV, p. 54.) ("Uno se queja de la personalidad, razonablemente, sin respeto, ¿Qué tenéis, sin embargo, que pueda alegraros, salvo vuestra bienamada personalidad, cualquiera que ésta sea?")

tiendo en la medida en que no perturbe el proceso del trabajo y deje librado a las leyes inmanentes de este proceso, a las fuerzas económicas, la integración social de los hombres.

3

Todo esto se modifica cuando para la conservación de la forma existente del proceso del trabajo ya no es suficiente una simple movilización parcial (en la que la vida privada del individuo permanece en reserva) sino que es necesaria una "movilización total" en la que el individuo, en todas las esferas de su existencia, tiene que ser sometido a la disciplina del estado totalitario. Entonces la burguesía entra en conflicto con su propia cultura. La movilización total de la época del capitalismo monopolista no es conciliable con aquel momento progresista de la cultura, que estaba centrado alrededor de la idea de personalidad. Comienza la autoeliminación *(Selbstaufhebung)*.

La lucha abierta del estado autoritario en contra de los "ideales liberales" de humanidad, individualidad, racionalidad, en contra del arte y la filosofía idealistas, no puede ocultar el hecho de que aquí se trata de un proceso de autoeliminación. Así como la transformación social en la organización de la democracia parlamentaria al convertirse en estado autoritario de un *Führer* es sólo una transformación dentro del orden existente, así también la transformación cultural del idealismo liberal en el "realismo heroico" se realiza dentro de la cultura afirmativa: se trata de una nueva manera de asegurar las antiguas formas de la existencia. La función fundamental de la cultura sigue siendo la misma; sólo cambian las formas como esta función se realiza.

La identidad del contenido, a pesar del cambio total de la forma, se muestra de manera muy clara en la idea de internalización. La internalización: la transformación de los instintos y fuerzas explosivas del individuo en lo anímico, ha sido una de las palancas más fuertes para imponer disciplina.[42] La cultura afirmativa había superado los antagonismos sociales en una abstracta generalidad interna: en tanto persona, en su libertad y dignidad anímica, los individuos tienen el mismo valor; muy por encima de las oposiciones fácticas se encuentra el reino de la solidaridad cultural. Esta abstracta comunidad interna (abstracta, porque deja subsistentes las contradicciones reales) se convierte, en el último período de la cultura afirmativa, en una comunidad externa igualmente abstracta. El individuo es situado en una colectividad falsa (raza, pueblo, sangre y tierra). Pero este vuelco hacia lo externo tiene la misma función que la internalización: renun-

[42] Cfr. *Zeitschrift für Sozialforschung*, año V, 1936, p. 219 y ss.

ciamiento e integración en lo existente, que se vuelve soportable mediante una apariencia real de satisfacción. La cultura afirmativa ha contribuido en gran medida a que el individuo, liberado desde hace más de cuatro siglos, marche tan bien en las filas comunitarias del estado totalitario. Los nuevos métodos usados para imponer disciplina no son posibles si no se eliminan los momentos progresistas contenidos en los estadios anteriores de la cultura. Vista desde la última etapa del desarrollo, la cultura de aquellos estadios se presenta como un pasado más feliz. Pero si la transformación autoritaria de la existencia beneficia de hecho sólo los intereses de grupos sociales muy pequeños, señala también el camino sobre el que ha de mantenerse el todo social en la situación modificada; en este sentido representa —de manera deficiente y con la creciente desgracia de la mayoría— los intereses de todos los individuos cuya existencia está vinculada a la conservación de este orden. Este es precisamente aquel orden al que estaba ligada también la cultura idealista. En esta doble escisión se basa, en parte, la debilidad con la que la cultura protesta hoy contra su nueva forma.

Hasta qué punto la interioridad idealista está relacionada con la exterioridad heroica, se muestra en la posición frontal, común a ambas, en contra del espíritu. La supervaloración del espíritu, que fuera característica en algunos ámbitos y representantes de la cultura afirmativa, estuvo siempre acompañada por un profundo desprecio del espíritu en la *praxis* burguesa, que encontró su justificación en la despreocupación de la filosofía por los problemas reales del hombre. Pero también por otras razones, la cultura afirmativa fue esencialmente una cultura del alma, no del espíritu. El espíritu, aun allí, en donde no había entrado en decadencia, fue siempre algo sospechoso: es más aprehensible, más exigente y más real que el alma; es difícil ocultar su claridad crítica y su racionalidad, su oposición a la facticidad irracional. Hegel no encaja bien en el estado autoritario. Hegel era partidario del espíritu; los que vinieron después han sido partidarios del alma y del sentimiento. El espíritu no puede sustraerse a la realidad sin anularse a sí mismo; el alma puede y debe hacerlo. Y, precisamente, por estar situada más allá de la economía puede esta última dominarla tan fácilmente. Su valor consiste precisamente en no estar sometida a la ley de los valores (económicos). El individuo "con alma" se somete más fácilmente, se inclina con más humildad ante el destino, obedece mejor a la autoridad. Conserva para sí todo el reino de su alma y puede rodearse de un nimbo trágico y heroico. Lo que se puso en marcha desde Lutero: la educación intensiva para la libertad interna, produce sus mejores frutos cuando la libertad interna se convierte en la falta de libertad externa. Mientras que el espíritu es objeto del odio y del desprecio, el alma sigue siendo valiosa. Hasta se llega a objetar

al liberalismo que para él ya no significan nada el alma y el contenido ético; se celebra como "la nota más profundamente espiritual del arte clásico" la "grandeza del alma y la fuerte personalidad", "la ampliación del alma al infinito".[43] Las fiestas y celebraciones del estado totalitario, su pompa y sus ritos, los discursos de sus jefes, se dirigen siempre al alma. Van al corazón, aun cuando se refieran al poder.

La imagen de la forma heroica de la cultura afirmativa ha sido esbozada muy claramente en la época de la preparación ideológica del estado totalitario. Se ataca la "actividad de museo" y las formas grotescamente edificantes que aquel había adoptado.[44] Esta actividad cultural es juzgada y rechazada desde el punto de vista de las exigencias de la movilización total. Esta actividad "no representa otra cosa que el último oasis de la seguridad burguesa. Proporciona el recurso aparentemente más plausible mediante el cual es posible sustraerse a la decisión política". La propaganda cultural es "una especie de opio mediante el cual se encubre el peligro y se despierta la conciencia engañosa de un orden. Pero este es un lujo insoportable en una situación en la que lo que hace falta no es hablar de tradiciones, sino crear tradición. Vivimos en un período de la historia en el que todo depende de una inmensa movilización y concentración de las fuerzas disponibles".[45] ¿Movilización y concentración para qué? Lo que Ernst Jünger define como la salvación de la "totalidad de nuestra vida", como la creación de un mundo heroico de trabajo, se revela después, cada vez con mayor claridad, como la transformación de toda la existencia al servicio de los intereses económicos más fuertes. También desde aquí se determinan las exigencias de una nueva cultura. La necesaria intensificación y expansión de la disciplina del trabajo presenta a toda ocupación con los "ideales de una ciencia objetiva y de un arte que existe sólo por sí mismo", como pérdida de tiempo; esta intensificación hace deseable aligerar el lastre en este ámbito. "Toda nuestra llamada cultura" no puede "impedir que el más pequeño de nuestros estados fronterizos viole nuestro territorio"; pero esto es precisamente lo que interesa. El mundo debe saber que el gobierno no dudará un instante en rematar todos los tesoros artísticos de los museos y venderlos al mejor postor cuando la defensa así lo exija.[46] La nueva cultura que reemplazará a la anterior tendrá también que coincidir con esta concepción. Estará representada por caudillos jóvenes y desaprensivos. "Cuanto menos cultura, en el sentido habitual de la palabra, posea este grupo social, tanto

[43] Walter Stank, *Grundlage nazionalsozialistischer Kulturpflege*, Berlín, 1935, pp. 13 y 43.
[44] Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. 2ª ed., Hamburg, 1932, p. 198.
[45] Op. cit. p. 199.
[46] Op. cit. p. 200.

mejor será." [47] Las insinuaciones cínicas de Jünger son algo vagas y se limitan, sobre todo, al arte. "Así como el vencedor es quien escribe la historia, es decir, quien crea su propio mito, así también es el vencedor quien determina qué es lo que ha de ser considerado como arte." [48] También el arte tiene que ponerse al servicio de la defensa nacional, de la disciplina militar y técnico-laboral (Jünger menciona el urbanismo: la eliminación de los grandes *monoblocks* para diseminar a las masas en caso de guerra y de revolución; la organización militar del paisaje, etc.). En la medida en que esta cultura ha de apuntar al enriquecimiento, embellecimiento y seguridad del estado totalitario, lleva consigo los signos de su función social: organizar la sociedad de acuerdo con el interés de algunos pocos grupos económicamente más poderosos; humildad, espíritu de sacrificio, pobreza y cumplimiento del deber por una parte, voluntad suprema del poder, impulso de expansión, perfección técnica y militar por la otra. "La misión de la movilización total es la transformación de la vida en energía, energía que se manifiesta en la economía, en la técnica y en el tráfico, en el girar de las ruedas y, en el campo de batalla, como fuego y movimiento." [49] El culto idealista de la interioridad y el culto heroico del estado están al servicio de órdenes de la existencia social que son fundamentalmente idénticos. El individuo es sacrificado totalmente en aras de este orden. Si la anterior formación cultural tenía que satisfacer el deseo personal de felicidad, ahora la felicidad del individuo tendrá que desaparecer en aras de la grandeza del pueblo. Si anteriormente la cultura había apaciguado en una apariencia real la pretensión de felicidad, el individuo tendrá ahora que aprender que no debe hacer valer sus exigencias personales de felicidad: "El criterio está dado por la forma de vida del trabajador; no interesa mejorar esta forma de vida, sino proporcionarle un sentido supremo, fundamental." [50] También aquí la "formación cultural" ha de reemplazar a la transformación. Así pues, esta reducción de la cultura es una expresión de la gran agudización de tendencias que desde hacía tiempo se encontraban en la base de la cultura afirmativa. Su verdadera superación no conducirá a una reducción de la cultura en general, sino a una eliminación de su carácter afirmativo. La cultura afirmativa era la imagen opuesta de un orden en el que la reproducción material de la vida no dejaba ni espacio ni tiempo para aquellos ámbitos de la existencia que los antiguos llamaban "lo bello". Uno se ha acostumbrado a considerar que toda la esfera de la reproducción material está esencialmente vinculada a la lacra de la miseria, de la brutalidad y de la

[47] Op. cit. p. 203.
[48] Op. cit. p. 204.
[49] Op. cit. p. 210.
[50] Op. cit. p. 201.

injusticia, y a renunciar a toda pretensión de suprimirlas o de protestar contra ellas. El punto de partida de toda la filosofía tradicional de la cultura: la distinción entre cultura y civilización, y la separación de aquélla de los procesos materiales de la vida, se basa en el reconocimiento que tiende a eternizar aquella relación histórica. Metafísicamente esto se disculpa con aquella teoría de la cultura que afirma que hay que "matar hasta cierto punto" la vida para "lograr bienes que valgan por sí mismos".[51]

La reincorporación de la cultura a los procesos materiales de la vida es considerada como un pecado contra el espíritu y contra el alma. En realidad, reincorporación sería la manifestación expresa de algo que ya se había impuesto ciegamente desde hacía ya tiempo, desde el momento en que no sólo la producción, sino también la recepción de los bienes culturales se encuentran bajo el dominio de la ley de los valores económicos. Y sin embargo, el reproche contiene algo de verdad: la reincorporación se ha valorizado hasta ahora sólo bajo las formas del utilitarismo. El utilitarismo es sólo el reverso de la cultura afirmativa. Lo "útil" es entendido aquí como la utilidad del hombre de negocios, que incluye la felicidad en la cuenta de los gastos inevitables: como dieta y descanso. La felicidad es calculada, desde el primer momento, por su utilidad, al igual que la posibilidad de ganancias en los negocios es calculada en relación con los riesgos y con los costos y, de esta manera, queda estrechamente vinculada a los principios económicos de esta sociedad. En el utilitarismo el interés del individuo se une a los intereses fundamentales del orden existente. Su felicidad es inofensiva. Y conserva este carácter hasta en la organización del ocio impuesta por el estado totalitario. Entonces se organiza la alegría permitida. El paisaje idílico, el lugar de la felicidad dominical, se transforma en campo de ejercicios físicos, la excursión pequeño-burguesa a la campaña, en deporte al aire libre. El carácter inofensivo de la felicidad crea su propia negación.

Desde el punto de vista de los intereses del orden existente, la superación real de la cultura afirmativa tiene que parecer utópica: esta superación está más allá de la sociedad a la que la cultura había estado hasta ahora vinculada. En la medida en que la cultura ha sido incorporada al pensamiento occidental como cultura afirmativa, la superación y eliminación del carácter afirmativo provocará la eliminación de la cultura en tanto tal. En la medida en que la cultura ha dado forma a los anhelos e instintos del hombre que no obstante poder ser satisfechos, permanecen de hecho insatisfechos, la cultura perderá su objeto. La afirmación de que la cultura se ha vuelto hoy innecesaria, contiene un elemento dinámico. Sólo que la falta de objeto de la cultura en el estado autoritario no resulta

[51] H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, en: *Logos*, t. II, 1911/12, p. 154.

de la satisfacción de la conciencia de que el mantener despierto el deseo de satisfacción es algo peligroso en la situación actual. Si la cultura ha de estimular no sólo los anhelos, sino también su realización, entonces no podrá tener aquellos contenidos que en tanto tales tienen ya un carácter afirmativo. La gratitud será quizás entonces su verdadera esencia, tal como Nietzsche lo afirmara con relación a todo arte auténtico.[52] La belleza deberá encontrar otra encarnación si es que no ha de ser sólo apariencia real, sino expresar la realidad y la alegría. Sólo la contemplación humilde de algunas estatuas griegas, la música de Mozart y del viejo Beethoven nos dan una idea aproximada de estas posibilidades. Pero quizás la belleza y su goce no correspondan ya al arte. Quizás el arte en tanto tal pierda todo objeto. Desde hace por lo menos un siglo su existencia para el burgués estaba limitada a los museos. El museo era el lugar más adecuado para reproducir en el individuo la lejanía de la facticidad, la elevación consoladora en un mundo más digno, limitada temporalmente, a la vez, a los días de fiesta. El manejo casi sagrado de los clásicos tenía también carácter de museo: la dignidad de aquéllos apaciguaba cualquier impulso explosivo. No había por qué tomar demasiado en serio lo que un clásico había dicho o hecho: pertenecía a otro mundo y no podía entrar en conflicto con el mundo actual. La polémica del estado autoritario en contra de toda actividad "de museo" encierra algo de verdad; pero cuando el estado totalitario combate las "formas grotescas de edificación moral" quiere tan sólo colocar métodos más actuales de afirmación que reemplacen a los anticuados.

Todo intento de esbozar la imagen opuesta a la cultura afirmativa tropieza con el clisé inextirpable del paraíso terrenal. Pero con todo, es siempre mejor aceptar este clisé y no aquel de la transformación de la tierra en una gigantesca fábrica de educación popular, que parece subyacer en algunas teorías de la cultura. Se habla de la "universalización de los valores culturales", del "derecho de todo el pueblo a los bienes de la cultura", de "mejorar la educación corporal, espiritual y moral del pueblo".[53] Pero esto significaría tan sólo convertir la ideología de una sociedad combatida en la forma consciente de vida de otra, erigir en una nueva virtud un defecto.

Cuando Kautsky habla de la "felicidad venidera", piensa ante todo en los "efectos bienhechores del trabajo científico", en el "goce comprensivo en el campo de la ciencia y del arte, en la naturaleza, en el deporte y en el juego".[54] Hay que poner a "disposición de las masas todo aquello que ha sido

[52] *Werke*, t. VIII, p. 50.
[53] Programa del Partido Socialdemócrata Alemán de 1921 y del Partido Popular de Sajonia de 1866.
[54] K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlín, 1927, t. II, pp. 819 y 837.

creado en el orden de la cultura". La tarea de las masas es "conquistar toda la cultura para ellas mismas".[55] Pero esto no puede significar otra cosa que conquistar a las masas en pro de aquel orden social que "toda la cultura" afirma. Estas concepciones fallan en lo esencial: la superación de esta cultura. Lo falso en la idea de paraíso terrenal no es el elemento primitivo-materialista, sino la pretensión de eternizarlo. Mientras sea perecedero, habrá suficiente lucha, pena y tristeza como para destrozar la imagen idílica. Mientras haya un reino de la necesidad, habrá suficiente penuria. También una cultura no afirmativa tendrá el lastre de la transitoriedad y de la necesidad: será un baile sobre un volcán, una risa en la tristeza, un juego con la muerte. En este caso también la reproducción de la vida será una reproducción de la cultura: organización de anhelos no realizados, purificación de instintos no satisfechos. En la cultura afirmativa, el renunciamiento está vinculado al atrofiamiento externo, a la subordinación disciplinada a un orden miserable. La lucha contra la transitoriedad no libera a la sensibilidad, sino que la desvaloriza: sólo es posible sobre la base de la desvalorización de esta última. Esta falta de felicidad no es algo metafísico; es el resultado de una organización no racional de la sociedad. Su superación con la eliminación de la cultura afirmativa no eliminará la individualidad, sino que la realizará. Y "si alguna vez somos felices no podremos menos que estimular la cultura".[56]

[55] Op. cit. p. 824.
[56] Nietzsche, *Werke*, t. XI, p. 241.

FILOSOFÍA Y TEORÍA CRÍTICA

Desde sus comienzos, la teoría crítica de la sociedad se ha ocupado también de discusiones filosóficas. En la época de su aparición: en los años 30 y 40 del siglo 19, la filosofía era la forma más avanzada de la conciencia; la situación real en Alemania había quedado retrasada con respecto a esta forma de la razón. La crítica de lo existente comenzó aquí como crítica de aquella conciencia porque de lo contrario habría tenido por objeto algo que se encontraba por debajo del nivel histórico que los países no alemanes habían ya alcanzado en la realidad. Después que la teoría crítica reconoció que las relaciones económicas eran las responsables del mundo existente y comprendió la interconexión social de la realidad no sólo se volvió superflua la filosofía, en tanto ciencia independiente de esta interconexión, sino que pudieron enfrentarse también aquellos problemas que se referían a las posibilidades del hombre y de la razón.

Así aparece la filosofía en los conceptos económicos de la teoría materialista. Cada uno de ellos es algo más que un concepto económico, en el sentido de ciencia específica de la economía. Debido a la pretensión totalitaria de la teoría, estos conceptos sirven más bien para aclarar la totalidad del hombre y de su mundo, partiendo del ser social. Pero sería falso pretender reducir, a su vez, los conceptos económicos a los filosóficos, invocando este hecho. Por el contrario, son más bien las cuestiones filosóficas, que tienen importancia teórica, las que hay que desarrollar a partir del contexto económico. Contienen referencias a relaciones cuyo olvido puede poner en peligro la teoría en su totalidad.

Los fundadores de la teoría crítica de la sociedad estaban convencidos de que aquélla estaba esencialmente vinculada al materialismo. Esto no significa que pretendiera oponer un sistema filosófico a otro. La teoría de la sociedad es un sistema económico, no filosófico. Hay sobre todo dos momentos que vinculan al materialismo con la teoría correcta de la sociedad: la preocupación por la felicidad del hombre y el convencimiento de que esta felicidad es sólo alcanzable mediante una modificación de las relaciones materiales de la existencia. La forma de la modificación y las medidas fundamentales que hay que adoptar para la organización racional de la sociedad están determinadas por el análisis de las relaciones económicas y políticas. La organización ulterior de la

nueva sociedad ya no es objeto de una teoría: tiene que ser el resultado del libre actuar de los individuos liberados. Una vez que la razón —en tanto organización racional de la sociedad— ha sido ya realizada, la filosofía carece de objeto. Pues la filosofía, en la medida en que ha sido algo más que una ocupación o una disciplina dentro de la división del trabajo ya dada, ha vivido del hecho de que la razón no había llegado a ser realidad.

La razón es la categoría fundamental del pensamiento filosófico, es la única que lo mantiene vinculado al destino del hombre. La filosofía quería investigar los fundamentos últimos y universales del ser. Bajo el título de razón concibió la idea de un ser genuino en el que estuvieran reunidas todas las oposiciones fundamentales (entre sujeto y objeto, esencia y fenómeno, pensamiento y ser). A esta idea estaba vinculado el convencimiento de que el ente no es inmediatamente racional, sino que ha de ser racionalizado. La razón ha de representar la posibilidad suprema del hombre y del ente. Ambas posibilidades están íntimamente ligadas. Si la razón ha de ser considerada como la substancia, esto significa que en su estadio supremo: en tanto verdadera realidad, el mundo no se opone al pensamiento del hombre como mera objetividad, sino que el ser concebido por este último se convierte en concepto. Se considera que el mundo posee una estructura que es accesible a la razón, que está referida a esta última y que es dominable por ella. Así, la filosofía es idealismo; coloca al ser bajo el pensar. Pero aquel primer principio que transformó a la filosofía en filosofía de la razón y en idealismo, convirtió también a la filosofía en filosofía crítica. Si el mundo dado estaba vinculado al pensamiento racional, si su ser estaba referido a este último, entonces todo aquello que contradecía a la razón, que no era racional, debía ser superado. La razón se erigió en instancia crítica. En la filosofía de la época burguesa, la razón había adoptado la forma de la subjetividad racional: el hombre, el individuo, tenía que examinar y juzgar todo lo dado según la fuerza y el poder de su conocimiento. De esta manera, el concepto de razón contiene también el concepto de libertad, ya que este examen y juicio carecería de sentido si el hombre no fuera libre para actuar según sus propias concepciones y someter lo ya existente a la razón. "La filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, todas son medios para la libertad, todas buscan y proporcionan libertad; la filosofía especulativa sabe que la libertad es lo único verdadero del espíritu." [1] Hegel deducía tan sólo la consecuencia de toda la tradición filosófica cuando identificaba razón y libertad: la libertad es lo "formal" de la racio-

[1] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Introducción, *Werke*, edición original, t. IX, p. 22.

nalidad, la forma única bajo la cual puede existir la razón.[2]

Con el concepto de razón como libertad, la filosofía parece haber alcanzado sus límites: lo que todavía falta, la realización de la razón, ya no es una tarea filosófica. Hegel consideraba que la historia de la filosofía estaba definitivamente terminada en este punto. Pero esta terminación no significaba un futuro mejor, sino una actualidad precaria de la humanidad, que de esta manera quedaba eternizada. Kant había formulado algunas ideas con respecto a una historia universal y a una paz eterna desde el punto de vista burgués. Sin embargo, su filosofía trascendental no pudo despertar el convencimiento de que era innecesaria la realización de la razón a través de modificaciones fácticas, ya que los individuos podían llegar a ser libres y racionales dentro del orden existente. Los conceptos fundamentales de esta filosofía son víctimas del orden de la época burguesa. La razón es sólo la apariencia de racionalidad en un mundo irracional y la libertad sólo la apariencia del ser libre en una falta de libertad universal. La apariencia se produce al internalizarse el idealismo: razón y libertad se convierten en tareas que el individuo puede y tiene que realizar en sí mismo, cualesquiera sean las circunstancias exteriores. La libertad no contradice la necesidad, sino que la exige como presupuesto. Es libre aquel que reconoce a la necesidad como necesaria, para poder superar la mera necesidad y elevarse a la esfera de la razón. Si alguien ha nacido tullido, y de acuerdo con el estado actual de la medicina no tiene posibilidad alguna de cura, supera esta necesidad al hacer jugar su razón y su libertad dentro de su existencia de tullido, es decir, plantea desde el comienzo sus necesidades, objetivos y acciones sólo como necesidades, objetivos y acciones de un tullido. La filosofía idealista de la razón ha superado la oposición entre libertad y necesidad de manera tal que la libertad no va nunca más allá de la necesidad sino que se instala modestamente en esta última. Hegel ha dicho alguna vez que esta superación de la necesidad era "la sublimación de la necesidad en la libertad".[3]

Pero la libertad puede ser la verdad de la necesidad, sólo cuando la necesidad ya es "en sí" verdadera. La determinación de la relación entre libertad y necesidad caracteriza la vinculación de la filosofía idealista de la razón con respecto al orden existente. Esta vinculación es el precio en virtud del cual todos sus conocimientos pueden ser verdaderos. La vinculación está ya dada con el principio del sujeto de la filosofía idealista. Este sujeto es racional sólo en la medida en que se basa en sí mismo. Todo lo "demás" es para él algo extraño, exterior y, en tanto tal, sospechoso en principio.

[2] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Introducción, *Werke*, t. XIII, p. 34.

[3] Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grumdrisse*, § 158, *Werke*, t. VI, p. 310.

Para que algo pueda ser verdadero tiene que ser seguro; y para ser seguro tiene que ser puesto por el sujeto mismo. Esto vale tanto con respecto al *fundamentum inconcussum* de Descartes, como con respecto a los juicios sintéticos *a priori* de Kant. Y la autosatisfacción, la independencia de todo lo demás que es extraño, garantiza también la libertad del sujeto. Libre es quien no depende de nadie y de nada, quien se pertenece a sí mismo. El poseerse excluye a los otros. La relación con los demás, en la que el sujeto realmente llega a los otros, se une con ellos, es considerado como un perderse, como un volverse-dependiente. Cuando Hegel atribuye a la razón, en tanto auténtica realidad, la actitud de "quedarse-en-sí-mismo", pudo haber invocado a Aristóteles. Desde el comienzo, la filosofía ha sostenido que la forma suprema del ser es un estar-en-sí-mismo.

Esta identidad en la determinación de la realidad auténtica remite a una identidad más profunda: algo es auténtico cuando es subsistente, cuando puede mantenerse a sí mismo, cuando no está remitido a ninguna otra cosa. Y un ser de este tipo se alcanza, según el idealismo, cuando un sujeto posee al mundo de tal manera que no se le puede quitar, que dispone de él en todo momento y se apropia de él de tal manera, que también en todo lo demás sigue estando en sí mismo. Sin embargo, la libertad, a la que llegan el *ego cogito* de Descartes, la mónada de Leibniz, el yo de la categoría en Kant, el sujeto de la acción originaria en Fichte y el *"Weltgeist"* de Hegel, no es la libertad del poseer que tenía el Dios de Aristóteles en su propia felicidad. Es más bien la libertad de un trabajo penoso, sin fin. La razón, que en la nueva filosofía se convierte en el ser auténtico, tiene que producirse a sí misma y crear su propia realidad siempre de nuevo, con un material resistente: la razón consiste precisamente en este hacer. Lo que la razón debe hacer es nada más y nada menos que la constitución del mundo para el yo. Debe crear la generalidad en la que ha de encontrarse el sujeto racional con otros sujetos racionales. Ha de ser el fundamento de la posibilidad de que se encuentren no sólo mónadas independientes, sino de que surja una vista en común en un mundo en común. También este hacer tiene como característica el no ir más allá de lo que ya es: no modifica nada. La constitución del mundo está siempre realizada antes de cualquier actuar fáctico del individuo. La misma dinámica peculiar, que al mismo tiempo tiene miedo de transformar lo real en algo diferente, domina todas las caracterizaciones de esta filosofía de la razón. Se proclama el desarrollo, pero el verdadero desarrollo no es una "modificación, una transformación en algo diferente".[4] Al final no llega a nada que no estuviera "en sí" ya al co-

[4] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Introducción, *Werke*, t. XIII, p. 41.

mienzo. Esta deficiencia constituye la ventaja suprema de esta filosofía. Precisamente cuando alcanza su madurez se revela claramente el estatismo interno de sus conceptos, aparentemente tan dinámicos.

Todas estas caracterizaciones convierten, sin duda, a la filosofía idealista de la razón en filosofía burguesa. Y sin embargo, por el solo concepto de razón, es algo más que una ideología, y el ocuparse de ella es algo más que una lucha contra una ideología. El concepto de ideología tiene sentido sólo cuando está referido al interés de la teoría en la modificación de la estructura social. No es un concepto sociológico ni filosófico, sino político.[5] No hace referencia a una doctrina en relación a la condicionalidad social de toda verdad o en relación a una verdad absoluta, sino exclusivamente en relación al interés político. Hay innumerables doctrinas filosóficas que son meras ideologías y que por constituir una ilusión con respecto a situaciones sociales relevantes, se integran sin mayores inconvenientes en el aparato de dominio. Este no es el caso de la filosofía idealista de la razón, y no lo es precisamente en la medida en que es realmente idealista. La idea del dominio de la razón sobre el ser no es, en última instancia, sólo una exigencia del idealismo. Con instinto seguro, el estado autoritario combate al idealismo clásico. La filosofía de la razón percibe relaciones fundamentales de la sociedad burguesa: el yo abstracto, la razón abstracta, la libertad abstracta. En este sentido esta filosofía es una toma correcta de conciencia. La razón pura debe ser "independiente" de todo lo empírico: lo empírico parece colocar en situación de dependencia a la razón; tiene el carácter de aquello que le es "extraño".[6] En la limitación de la razón a un teórico y práctico hacer "puros", reside la confesión de la "mala" facticidad. Pero también reside aquí la preocupación por el derecho del individuo, por aquello que es algo más que un sujeto económico, por aquello que es irrelevante para las relaciones universales de intercambio comercial en la sociedad. El idealismo ha intentado mantener limpio, por lo menos, al pensamiento. La oposición al verdadero materialismo de la teoría crítica de la sociedad, y al falso materialismo de la *praxis* burguesa, confieren al idealismo un doble papel bastante peculiar. En el idealismo, el individuo protesta contra el mundo, al dotar —al menos en pensamiento— de libertad y racionalidad al mundo y al individuo mismo. El idealismo es, en un sentido fundamental, individualista. Desde luego entiende la peculiaridad del individuo con vistas a su autosatisfacción; la "propiedad" y todos los otros esfuerzos por construir el sujeto así entendido, a partir de un mundo intersubjetivo,

[5] Cfr. Max Horkheimer, *Ein neuer Ideologiebegriff?* en: *Grünbergs Archiv*, año XV (1930), p. 38 y ss.

[6] Kant, *Nachlass*, Nº 4728, edición de la Academia Prusiana de Ciencias, t. XVIII.

siguen siendo problemáticos. El otro yo podía estar sólo abstractamente vinculado con el ego: siguió siendo un problema del conocimiento puro o de la ética pura. También la pureza del idealismo es ambigua: las verdades supremas de la razón teórica y de la razón práctica deben ser puras, no pueden estar fundadas en la facticidad; pero para salvar esta pureza es necesario que la facticidad quede fuera de su campo: el individuo queda entregado a la no-verdad de la facticidad. Con todo, la preocupación por el individuo impidió durante mucho tiempo que el idealismo otorgara su aprobación al sacrificio del individuo en aras de falsas colectividades.

La protesta de la filosofía de la razón es una protesta idealista y su crítica también lo es: no abarcan las relaciones materiales de la existencia. Hegel consideraba que la limitación de la filosofía al mundo del pensamiento era una "característica esencial": la filosofía concilia las oposiciones en el plano de la razón, es una "conciliación en el mundo ideal y no en la realidad".[7] La protesta materialista y la crítica materialista surgieron en la lucha de los grupos oprimidos por mejores condiciones de vida y siguieron siempre vinculadas al desarrollo fáctico de esta lucha. La filosofía occidental había presentado a la razón como realidad auténtica. En la época burguesa, la realidad de la razón se convirtió en la tarea que el individuo libre debía realizar. El sujeto era el depositario de la razón: la racionalidad de la objetividad debía partir de él. Sin embargo, las relaciones materiales de la existencia concedían a la razón autónoma, libertad sólo en el pensar puro y en el querer puro. Pero ahora se ha alcanzado una situación social en la que no es necesario que la realización de la razón esté limitada al pensar y al querer puros. Si razón significa la organización de la vida según la libre decisión del sujeto cognoscente, entonces la exigencia de la razón se extiende también a la creación de una organización social en la que los individuos regulan su vida según sus necesidades. En una sociedad de este tipo, la realización de la razón va acompañada también de la superación de la filosofía. La teoría de la sociedad tenía que señalar esta posibilidad y presentar los rasgos fundamentales de una modificación de la estructura económica. Podía conducir teóricamente la lucha de aquellos grupos que, de acuerdo con su situación histórica, eran quienes debían introducir el cambio. El interés de la filosofía: la preocupación por el hombre, ha encontrado una nueva forma en el interés de la teoría. No hay otra filosofía, aparte de esta teoría. La construcción filosófica de la razón es eliminada mediante la creación de la sociedad racional. El ideal filosófico de un mundo mejor y del ser verdadero, forma parte del fin práctico de la huma-

[7] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Werke*, t. XIII, p. 67.

nidad combatiente. De esta manera recibe también su contenido humano.

Pero, ¿qué pasa cuando el desarrollo previsto por la teoría no se produce, cuando las fuerzas que han de introducir el cambio son reprimidas y parecen ser eliminadas? En este caso, la verdad de la teoría, lejos de quedar refutada, se presenta bajo una nueva luz que ilumina nuevos aspectos de su objeto. Muchas de sus exigencias e indicaciones adquieren una importancia diferente. La nueva función de la teoría en esta nueva situación destaca su carácter de "teoría crítica".[8] Su crítica se dirige también contra su no intervención en ciertas cuestiones económicas y políticas, cuando aquélla es exigida. Esta situación obliga a la teoría a agudizar su preocupación contenida en todos sus análisis por la felicidad del hombre, por la libertad, felicidad y derecho del individuo. Estas posibilidades son, para la teoría, posibilidades de la situación social concreta: tienen importancia sólo en tanto cuestiones económicas y políticas y, en este sentido, se refieren a las relaciones del hombre en el proceso de produción, a la utilización del producto del trabajo social, a la participación activa del hombre en la administración política y económica del todo social. Cuantas más partes de la teoría se vuelvan realidad de manera tal que no sólo el desarrollo del orden anterior confirme las predicciones de la teoría, sino que también se encare el paso hacia el nuevo orden, tanto más urgente se vuelve la pregunta acerca del objetivo de la teoría. Pues a diferencia de lo que sucede en los sistemas filosóficos, la libertad humana no es aquí un fantasma y tampoco un estado interno que no crea deberes y que no modifica al mundo exterior, sino que es una posibilidad real, una relación social de cuya realización depende el destino de la humanidad. En el estado actual de su desarrollo, la teoría crítica muestra una vez más su carácter constructivo. Siempre ha sido algo más que un simple registro y sistematización de hechos; su impulso proviene precisamente de la fuerza con que habla en contra de los hechos, mostrando las posibilidades de mejora frente a una "mala" situación fáctica. Al igual que la filosofía, la teoría crítica se opone a la justicia de la realidad, al positivismo satisfecho. Pero, a diferencia de la filosofía, fija siempre sus objetivos a partir de las tendencias existentes en el proceso social. Por esta razón no teme ser calificada de utópica, acusación que suele lanzarse contra el nuevo orden. Cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la teoría crítica tiene frente a este último el carácter de mera utopía. Esta trascendencia no habla en contra sino a favor de su verdad. El elemento utópico ha sido durante mucho tiempo el único elemento progresista de la filosofía: tal ha sido el caso de la concepción del estado

[8] Cfr. Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*. en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año VI (1937) p. 245.

perfecto, del placer supremo, de la felicidad perfecta, de la paz eterna. La obstinada adhesión a la verdad, aun en contra de toda evidencia, ha sido desplazada por el capricho y el oportunismo desenfrenado. En la teoría crítica aquella obstinación ha sido conservada como cualidad auténtica del pensar filosófico.

La situación actual contribuye a que esta cualidad resalte aun más claramente. La reacción se ha producido en un estadio en que ya existían las condiciones económicas del cambio. La nueva situación social, de la que son expresión los estados totalitarios, ha podido ser comprendida y prevista íntegramente con los conceptos elaborados por la teoría. La nueva acentuación de las exigencias de la teoría no ha sido motivada por el fracaso de los conceptos económicos; la teoría exige que con la modificación de las relaciones económicas, se modifique la totalidad de la existencia humana. Esta exigencia se dirige más bien en contra de una concepción y aplicación distorsionada de la economía, que es frecuente tanto en la *praxis* como en la discusión teórica. La discusión remite a la cuestión de saber en qué sentido la teoría es algo más que economía política. Este plus ha estado dado desde el comienzo por la circunstancia de que la crítica de la economía política tenía por objeto la totalidad del ser social. En una sociedad que en su totalidad estaba determinada por las relaciones económicas de una manera tal que la economía no dominada regía todas las relaciones sociales, todo aquello que no era económico estaba contenido también en la economía. Cuando este dominio se quebró, se vio también que la organización racional de la sociedad, a la que se refiere la teoría crítica, era algo más que una nueva regulación de lo económico. El plus se refiere a algo que es decisivo y mediante el cual la sociedad se vuelve racional: la subordinación de la economía a las necesidades de los individuos. Con la modificación de la sociedad se supera la relación originaria entre supraestructura e infraestructura. En la realidad racional, el proceso de trabajo no ha de decidir ya sobre la existencia de los hombres, sino que son las necesidades generales las que deciden el proceso del trabajo. Lo importante no es que el proceso del trabajo esté regulado planificadamente, sino que lo que interesa es saber cuál es el interés que determinará esta regulación, es decir, si este interés responde o no a la libertad y la felicidad de las masas. Cuando no se tiene en cuenta este elemento se priva a la teoría de algo esencial: se elimina de la imagen de la humanidad liberada la idea de la felicidad, que era precisamente la que había de distinguirla de todos los tipos de humanidad hasta entonces conocidos. Sin la libertad y felicidad en las relaciones sociales de los hombres, el mayor aumento de la producción y la eliminación de la propiedad individual de los medios de producción seguirían siendo tan injustos como antes.

Con todo, la teoría crítica ha distinguido diversas fases de realización y se ha referido a la falta de libertades y a las desigualdades que en un primer momento afectarían a la nueva época. Sin embargo, la existencia social modificada debía estar determinada, desde el primer momento, por el objetivo final. La teoría crítica no ha lucubrado, con la idea de este objetivo final, un ideal social que ocupara el lugar de un más allá teológico, y que el nuevo orden, debido a su oposición al punto del partido y su distanciamiento permanente, pudiera parecer también un más allá. La teoría crítica no se complementa con una filosofía oponiendo a la cobardía y a la traición las posibilidades amenazadas y sacrificadas del hombre. Ella sólo pone de manifiesto aquello que desde el primer momento subyacía en sus categorías: la pretensión de que mediante la superación de las actuales relaciones materiales de la existencia se libere la totalidad de las relaciones humanas. Cuando la teoría crítica, en medio de la desorientación actual, señala que lo que interesa en la organización de la realidad que ella pretende es la libertad y la felicidad de los individuos, lo único que hace es ser consecuente con sus conceptos económicos. Estos son conceptos constructivos que conciben no sólo la realidad dada, sino también su superación y la nueva realidad. En la reconstrucción teórica del proceso social aquellos elementos que se refieren al futuro son partes necesarias de la crítica de las relaciones actuales y del análisis de sus tendencias. La modificación a la que tiende este proceso y la existencia que ha de crear para sí la humanidad liberada determinan también la formulación y el desarrollo de las primeras categorías económicas. Para la conservación de aquellos elementos teóricos que se dirigen a la felicidad futura, la teoría no puede invocar hecho alguno. Pues todo lo ya alcanzado le está dado sólo como algo que está desapareciendo y que está amenazado, y que es un hecho positivo —es decir, un elemento de la sociedad futura— sólo en la medida en que es incorporado en la construcción como algo cambiante. Esta construcción no es ni una complementación ni una ampliación de la economía. Es la misma economía, en la medida en que abarca contenidos que van más allá del ámbito de las actuales relaciones económicas existentes.

La perseverancia incondicionada en un fin, que sólo puede ser alcanzado en la lucha social, permite que la teoría oponga a lo ya alcanzado lo aún no alcanzado y que está siempre amenazado. El interés de la teoría por la gran filosofía es, en este sentido, una parte de su oposición a lo existente. Pero la teoría crítica no tiene nada que ver con la realización de los ideales esgrimidos en las luchas sociales. Ve en estas luchas, por una parte, la causa de la libertad, por la otra, la causa de la opresión y de la barbarie. Cuando esta última parece triunfar en la realidad, puede parecer que la teoría crítica opone un ideal filosófico al desarrollo fáctico y a su

análisis científico. Evidentemente, la ciencia tradicional quedaba más librada a lo existente que la gran filosofía. Pero la teoría tradicional no ha elaborado los conceptos que se refieren a las posibilidades del hombre más allá de su *status* fáctico en la ciencia, sino en la filosofía. Al final de la *Crítica de la razón pura*, Kant formula las tres preguntas en las que converge todo el "interés" de la razón humana: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? [9] Y en la introducción a sus lecciones sobre lógica agrega a estas tres preguntas una cuarta que las comprende a todas: ¿Qué es el hombre? [10] La respuesta a la pregunta no es pensada como descripción de la esencia del hombre existente, sino como una referencia a las posibilidades existentes para el hombre. Durante el período burgués, la filosofía cambió el sentido de las preguntas y de las repuestas, al considerar que las posibilidades del hombre eran algo ya real dentro de lo existente. En este caso, sólo podían ser posibilidades del conocimiento puro y de la voluntad pura.

Ahora bien, la transformación de un *status* dado no es asunto de la filosofía. El filósofo puede participar en las luchas sociales sólo en la medida en que no es filósofo profesional: esta "división del trabajo" es también el resultado de la separación entre los medios materiales y espirituales de producción. La filosofía no puede superar esta división. El hecho de que el trabajo filosófico haya sido y siga siendo un trabajo abstracto, está basado en las relaciones sociales de la existencia. La perseverancia en el carácter abstracto de la filosofía responde más a la situación objetiva y está más cerca de la verdad que aquella concreción seudofilosófica que se digna ocuparse de las luchas sociales. Lo que hay de verdad en los conceptos filosóficos ha sido obtenido mediante abstracción del *status* concreto del hombre y es sólo verdad como abstracción. Razón, espíritu, moralidad, conocimiento, felicidad, son no sólo categorías de la filosofía burguesa, sino también asuntos de la humanidad. En tanto tales deben ser conservados y redescubiertos. Cuando la teoría crítica se refiere a las doctrinas filosóficas que aún se ocupan del hombre, se refiere en primer lugar a los conceptos que ocultaban y malinterpretaban al hombre durante el período burgués.

Con esta intención han sido analizados en esta revista [10 bis] algunos conceptos filosóficos fundamentales: verdad y verificación, racionalismo e irracionalismo, el papel de la lógica, metafísica y positivismo, el concepto de esencia. Nunca se trata aquí de un mero análisis sociológico cuyo objeto sea clasificar las opiniones filosóficas según puntos de vista sociales. Tampoco se ha intentado jamás reducir determinados

[9] Kant, *Werke*, edición de Cassirer. Berlín, 1911, t. III, p. 540.
[10] Kant, op. cit., t. VIII, p. 344.
[10 bis] *Zeitschrift für Sozialforschung* (N. del T.).

contenidos filosóficos a situaciones sociales. Mientras la filosofía sea algo más que una ideología, todo intento de este tipo estará condenado al fracaso. La polémica de la teoría crítica con la filosofía está interesada en el contenido de verdad de los conceptos y problemas filosóficos: presupone que la verdad está realmente contenida en ellos. Por el contrario, la sociología del conocimiento se refiere siempre a las falsedades, no a las verdades de la filosofía anterior. Naturalmente, hasta las categorías filosóficas supremas están ligadas a situaciones sociales aunque no sea con aquella situación general en virtud de la cual la lucha entre el hombre y la naturaleza no ha sido nunca una lucha realizada por la humanidad como sujeto libre, sino que aquélla se ha librado siempre dentro de una sociedad de clases. Este hecho se manifiesta en muchas "diferencias ontológicas" establecidas por la filosofía. Sus huellas se encuentran quizás hasta en las formas del pensar conceptual cuando, por ejemplo, la lógica es definida fundamentalmente como lógica proposicional, como juicios sobre objetos existentes a los que puede atribuirse o negarse predicados de manera diversa. La lógica dialéctica se ha referido en primer lugar a la falla que encierra esta concepción del juicio: la "contingencia" de la predicación, la "exterioridad" del proceso de juzgar, en el que el sujeto del juicio aparece como algo que se encuentra en nuestra mente.[11] Más aun: muchos conceptos filosóficos son simples "representaciones nebulosas" que surgen del dominio de una economía no controlada sobre la existencia humana y que, en tanto tal, hay que explicar exactamente partiendo de las relaciones materiales de la vida. Pero en sus formas históricas la filosofía ha alcanzado algunos conocimientos acerca de las relaciones humanas y de las cosas, cuya verdad va más allá de la sociedad actual y, por consiguiente, no puede ser exhaustivamente explicada a partir de esta última. Tal es el caso no sólo de aquellos contenidos que son tratados bajo conceptos tales como razón, espíritu, libertad, moralidad, generalidad, esencia, sino también de importantes conquistas de la teoría del conocimiento, de la psicología y de la lógica. Su contenido de verdad, que supera en mucho la condicionalidad social, no presupone una conciencia eterna que constituya trascendentalmente la conciencia individual de los sujetos históricos. Presupone más bien aquellos sujetos históricos, cuya conciencia puede aprehender el "excedente" de este contenido en su verdad real. La verdad que la conciencia conoce en la filosofía no es reductible a las relaciones sociales existentes. Tal podía ser el caso en una forma de la existencia en donde la conciencia no estuviera separada del ser y en donde de la racionalidad del ser social pudiera surgir la racionalidad del pensamiento. Mientras esto no suceda, la verdad, que es algo

[11] Hegel, *Encyclopädie*, 1, § 166, op. cit. t. VI, p. 328.

más que una verdad de hecho, es alcanzada siempre en contra de las relaciones sociales existentes; la verdad está sometida a esta condicionalidad negativa. Las relaciones sociales ocultan el sentido de la verdad: constituyen al mismo tiempo el horizonte de la no-verdad que resta efectividad a la verdad. Un ejemplo: el concepto de conciencia general, que preocupó a todo el idealismo alemán, encierra el problema de la relación entre sujeto y sociedad: ¿cómo puede ser sujeto la generalidad sin suprimir la individualidad? La idea de que aquí estamos frente a un problema que es algo más que un problema gnoseológico o metafísico puede ser alcanzada y utilizada sólo fuera del pensamiento burgués. Las soluciones filosóficas que se han dado al problema resultan de la historia de los problemas filosóficos. No es necesario ningún análisis sociológico para atender la teoría kantiana de la síntesis trascendental. Esta última contiene una verdad gnoseológica. La interpretación que da la teoría crítica con respecto al planteamiento kantiano del problema [12] deja intacta la problemática filosófica interna. Cuando la teoría vuelve a vincular la cuestión de la universalidad del conocimiento con la cuestión de la sociedad en tanto sujeto universal, no pretende presentar una solución filosófica mejor. Pretende más bien mostrar cuáles son las relaciones sociales que impidieron a la filosofía formular un problema tan importante, y a la vez mostrar que había otra solución fuera del alcance de aquella filosofía. La falta de verdad, que afecta a todo el tratamiento trascendental del problema, tiene su origen fuera de la filosofía y, por consiguiente, puede ser superada sólo fuera de la filosofía. Con este "fuera" no se quiere decir que las situaciones sociales influyan desde afuera sobre la conciencia, que tiene en sí misma una forma de existencia independiente. Aquí se apunta más bien a una división dentro de la sociedad dada. La condicionalidad que el ser social impone a la conciencia es externa en la medida en que precisamente en la sociedad burguesa las relaciones sociales de la existencia del individuo son externas y son también superables desde "afuera". Es precisamente esta exterioridad la que hace posible la libertad abstracta del sujeto pensante. Sólo con la superación y eliminación de esta exterioridad desaparecería, conjuntamente con la modificación general de la relación entre ser social y conciencia, también la libertad abstracta.

Para atenerse a la concepción fundamental de la teoría con respecto a la relación entre el ser social y la conciencia, hay que tener en cuenta este "afuera". En la historia no existe ninguna armonía preestablecida entre el pensamiento correcto y el ser social. Las relaciones económicas determinan el pensamiento filosófico en el período burgués de tal manera que el individuo, emancipado y librado a sí mismo, piensa.

[12] Cfr. *Zeitschrift für Sozialforschung*, año VI, (1937), p. 257 y ss.

Pero así como en la realidad el individuo no cuenta como ser concreto, con posibilidades y necesidades concretas, sino tan sólo —con abstracción de su individualidad— como sujeto que entrega su trabajo y desempeña funciones útiles en el proceso de la valorización del capital, así también aparece en la filosofía sólo como sujeto abstracto: con abstracción de su humanidad plena. Cuando la filosofía se interesa por la idea del hombre, tiene que pensar haciendo caso omiso de la facticidad; cuando quiere pensar esta idea en su pureza y universalidad filosófica, tiene que hacer abstracción del *status* existente. Esta abstracción, este apartarse radicalmente de lo dado, le abre, en la sociedad burguesa, la vía de una búsqueda tranquila de la verdad, de un poder atenerse a lo conocido. En lo concreto, en la facticidad, el sujeto pensante deja "fuera" a su miseria. Sin embargo, no puede saltar sobre su propia sombra. Ya en el comienzo mismo de su pensamiento acepta el aislamiento monádico del individuo burgués y piensa dentro de un horizonte de no-verdad que le cierra la verdadera salida.

Es posible explicar desde este horizonte algunos de los rasgos característicos de la filosofía burguesa. Uno de estos rasgos afecta de manera inmediata a la idea misma de verdad y parece relativizar "sociológicamente", desde un comienzo, todas sus verdades: tal es el caso de la íntima conexión que se establece entre verdad y seguridad. Esta conexión tiene sus orígenes ya en la filosofía antigua, pero sólo en el período moderno adquiere la forma típica según la cual la verdad tiene que demostrarse como propiedad permanente del individuo y esta demostración vale como tal sólo cuando el individuo puede presentar la verdad como resultado de su propio esfuerzo. El proceso del conocimiento no está nunca terminado porque el individuo tiene que realizar renovadamente, en cada acto del conocimiento, la "creación del mundo", la elaboración categorial de la experiencia; pero el proceso no avanza, porque la limitación del conocimiento "creador" a la esfera trascendental hace imposible toda nueva forma del mundo. La constitución del mundo se realiza a espaldas del individuo y, sin embargo, es su obra.

Es fácil distinguir cuáles son las situaciones sociales que corresponden a este proceso. Los momentos progresistas de esta construcción del conocimiento: la fundamentación del conocimiento en la autonomía del individuo y el punto de partida del conocer como hecho y tarea que ha de realizarse siempre de nuevo, pierden su efectividad en el ámbito vital de la sociedad burguesa. Pero, ¿afecta la condicionalidad sociológica al verdadero contenido de la construcción, la vinculación esencial entre conocimiento, libertad y *praxis*? El dominio de la sociedad burguesa, que determina la conciencia de tal manera que su actividad y su contenido sólo existen en la dimensión abstracta, se hace patente no sólo en la dependencia

del pensamiento, sino también en la independencia abstracta de sus contenidos. Este carácter abstracto salva su verdad, más aun, la hace posible. Es verdad sólo en la medida en que no es verdad acerca de la realidad social. Y precisamente porque no lo es, porque trasciende a aquella realidad, puede convertirse en objeto de la teoría crítica. La sociología, que sólo se ocupa de las condicionalidades, no tiene nada que ver con la verdad; su tarea, en otros aspectos útiles, falsifica el interés y el objetivo de la teoría crítica. Lo que en el saber del pasado está ligado al orden social, desaparece sin más con la sociedad a la que estaba vinculado. Esta no es la preocupación de la teoría crítica; lo que le interesa es que no se pierdan las verdades con las que ya había trabajado el saber del pasado. Esto no quiere decir que existan verdades eternas, que se desarrollan bajo formas históricas cambiantes de tal manera que no basta más que quitar la cáscara para obtener el fruto. Cuando la razón, la libertad, el conocimiento y la felicidad se han convertido en realidad partiendo de conceptos abstractos, entonces la razón, la libertad, el conocimiento y la felicidad son algo completamente diferente. Tendrán tanto que ver entre sí como la asociación de hombres libres tiene en común con la sociedad dominada por la mercancía y la competencia. Con todo, la identidad de la estructura fundamental de la sociedad corresponde, en la historia, a una identidad de determinadas verdades universales. Precisamente su carácter universal pertenece a su contenido de verdad: hecho que se ha vuelto patente en la lucha de la ideología autoritaria en contra de las generalidades abstractas. Que el hombre es un ser racional, que su esencia exige la libertad, que su felicidad es su bien supremo, todas estas son generalidades que precisamente, a causa de su generalidad, encierran una fuerza progresista. La generalidad las dota de una pretensión casi subversiva: no este o aquel, sino todos los individuos deben ser racionales, libres, felices. En una sociedad cuya realidad desmiente todas estas generalidades, la filosofía no puede concretarse. En estas circunstancias, el aferrarse a la generalidad significa algo más que su destrucción filosófica.

El interés de la teoría crítica en la liberación de la humanidad la vincula a ciertas antiguas verdades que debe conservar. El hecho de que el hombre pueda ser algo más que un sujeto utilizable en el proceso de producción de la sociedad de clases, es un convencimiento que vincula profundamente a la teoría crítica con la filosofía. Mientras la filosofía aceptó que las relaciones económicas son las que tienen que decidir realmente acerca del hombre, fue aliada de la opresión. Este es el materialismo "malo" que subyace en todo idealismo: el consuelo de que en el mundo material todo está en orden (un consuelo que aun cuando no constituya el convencimiento personal de los filósofos es el resultado casi espontáneo del modo de pensar del idealismo burgués y fundamenta su ver-

dadera afinidad con su época), de que el espíritu no tiene que hacer valer sus pretensiones en este mundo y que tiene que crearse otro mundo en el que no entre en conflicto con lo material. Todo esto es conciliable con el materialismo de la *praxis* burguesa. El materialismo "malo" de la filosofía queda superado en la teoría materialista de la sociedad. Esta última se dirige no sólo contra las relaciones de producción que motivaron aquel materialismo, sino contra toda forma de producción que domine al hombre en vez de estar dominada por él. Este es el idealismo que subyace en su materialismo. También sus conceptos constructivos tienen un residuo de abstracción en la medida en que la realidad a la que apuntan no está aún dada. Pero la abstracción no se debe aquí a una prescindencia del *status* actual del hombre, sino al hecho de que apunta a un *status* futuro. Esta abstracción no es superada por alguna otra teoría correcta de lo existente (como sucede con la abstracción idealista en la crítica de la economía política); después de ella ya no hay ninguna otra teoría, sino sólo la realidad racional misma. El abismo entre la teoría y lo existente no puede ser superado por ningún pensamiento conceptual. Para poder mantener como objetivo del presente lo que aún no es presente, necesita de la fantasía. La vinculación esencial que existe entre fantasía y filosofía puede inferirse de la función que bajo el título de "imaginación" le fuera asignada por los filósofos, desde Aristóteles hasta Kant. Debido a su peculiar capacidad de "intuir" un objeto ausente, de poder crear algo nuevo con el material dado al conocimiento, la imaginación revela un alto grado de independencia con respecto a lo dado, es decir, una libertad en medio de un mundo no libre. Al ir más allá de lo existente, la imaginación puede prever el futuro. Cuando Kant establece que esta "facultad fundamental del alma humana" subyace *a priori* en todo conocimiento [13], esta limitación a lo *a priori* desvía, sin embargo, la atención del futuro hacia lo ya pasado. La imaginación sufre también la degradación general de la fantasía. El dejar librado a ella la construcción de un mundo más hermoso y más feliz se convirtió en privilegio de los niños y de los locos. Con la fantasía era posible imaginar cualquier cosa. Pero en la teoría crítica ya no existe un horizonte infinito de posibilidades. La libertad de la imaginación desaparece en la medida en que la libertad real se convierte en posibilidad real. De esta manera, los límites de la fantasía no están instituidos por los más generales del ser (tales como los que había establecido la última teoría burguesa del conocimiento, que tenía perfecta conciencia de la importancia de la fantasía [14]), sino que son límites técnicos en el sentido estricto: están prescriptos por el estadio alcanzado por el desarrollo técnico. Pero en ningún caso la teoría crítica trata

[13] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 625.
[14] Husserl, *Formale und traszendentale Logik*. Halle, 1929, p. 219.

de pintar como suele creerse un mundo futuro aun cuando la respuesta de la fantasía a una empresa de este tipo no fuera quizás del todo absurda. Si se permitiese que la fantasía, utilizando el material técnico hoy existente, respondiese a las preguntas fundamentales planteadas por Kant, la sociología se sorprendería del carácter utópico de sus respuestas. Y sin embargo, las respuestas que la fantasía pudiera dar estarían muy cerca de la verdad — más cerca al menos que aquellas que pueden obtenerse mediante los análisis estrictamente conceptuales de la antropología filosófica. Pues lo que el hombre es, sería definido por la fantasía partiendo de aquello que mañana realmente puede ser. La pregunta: ¿Qué puedo esperar? hace referencia menos a la eternidad del alma y a la libertad interna que al desarrollo actualmente posible y a la satisfacción de las necesidades. En una situación en la que este futuro representa una posibilidad real, la fantasía es un instrumento importante para mantener presente este objetivo. La fantasía se comporta con respecto a las otras facultades del conocimiento de manera diferente a la de la apariencia con respecto a la verdad (que cuando es erigida en única verdad, convierte todas las verdades futuras en apariencia). Sin fantasía, todo conocimiento filosófico queda atado al presente o al pasado, separado del futuro, que es lo único que vincula a la filosofía con la historia real de la humanidad.

Esta acentuación del papel de la fantasía parece estar en franca contradicción con el carácter estrictamente científico que la teoría crítica pretende para sus conceptos. Esta exigencia de cientificidad ha llevado a la teoría materialista a una notable coincidencia con la filosofía idealista de la razón: si la preocupación por el hombre podía mantenerse —en la filosofía idealista— sólo haciendo abstracción de la situación dada, esta filosofía ha tratado de superar esta abstracción mediante una vinculación, lo más estrecha posible, con las ciencias. En las ciencias no se cuestionaba el valor de uso. En esta preocupación angustiada por la cientificidad coincide el neo-kantismo con Kant, Husserl con Descartes. La filosofía no se preocupaba por saber de qué manera las ciencias eran aplicadas, de si su utilidad y fecundidad aseguraban su mayor verdad, y de si no eran ellas mismas un signo de una falta de humanidad general: la filosofía estaba interesada principalmente en la teoría del método de las ciencias. La teoría crítica de la sociedad consideró en primer lugar que sólo quedaba librada a la filosofía la elaboración de los resultados más generales de las ciencias. También la teoría partió de la concepción de que las ciencias habían mostrado suficientemente su capacidad al servicio del desarrollo de las fuerzas de producción, su capacidad para crear nuevas posibilidades de una existencia más rica. Pero mientras que la alianza entre la filosofía idealista y la ciencia estaba viciada desde el primer momento por el pecado de la dependencia de las ciencias con

respecto a las relaciones de dominio existentes, en la teoría crítica de la sociedad se presupone la liberación de las ciencias. De esta manera, se evitó, en principio, la conversión fatal de la ciencia en fetichismo, pero no por esto se liberó a la teoría del ejercicio de una crítica permanente de la cientificidad, para que tuviera en cuenta toda nueva situación social. La cientificidad, en tanto tal, no es nunca una garantía suficiente de verdad y mucho menos lo es cuando la verdad habla en contra de los hechos y está detrás de los hechos, tal como sucede en la actualidad. La predectibilidad científica no puede aprehender la futuridad de la verdad. Tampoco en el desarrollo de las fuerzas de producción y en el desarrollo de la técnica existe un progreso ininterrumpido desde la antigua hasta la nueva sociedad. También aquí el hombre mismo tiene que decidir acerca del progreso, no "el" hombre, de cuya renovación espiritual y moral se espera la planificación (olvidando que la única planificación a que uno puede referirse presupone la desaparición de la separación abstracta del sujeto con respecto a su actividad y del sujeto en tanto algo general, de cada sujeto particular), sino la reunión de los hombres que provocan la transformación. Como de ellos depende lo que la ciencia y la técnica han de ser, estas últimas no pueden servir *a priori* como modelo conceptual de la teoría crítica.

La teoría crítica es también crítica con respecto a sí misma, con respecto a sus propios voceros sociales. El elemento filosófico dentro de la teoría es una forma de protesta contra el nuevo economismo: contra un aislamiento de la lucha económica, contra la separación mantenida entre lo económico y lo político. Contra esta teoría se ha objetado, desde el comienzo, que lo decisivo era la situación respectiva de la sociedad, las relaciones políticas de poder. La modificación de la estructura económica debería modificar la situación de la sociedad de tal manera que con la superación de los antagonismos económicos entre los grupos e individuos las relaciones políticas se volvieran independientes en alto grado, determinando el desarrollo de la sociedad. Con la desaparición del estado, las relaciones políticas tendrían que transformarse en relaciones humanas generales en un sentido hasta ahora desconocido: organización de la administración de la riqueza social en interés de la humanidad liberada.

La teoría materialista de la sociedad es, por su origen, una teoría del siglo 19. Cuando presentaba su relación con respecto a la filosofía de la razón bajo la imagen de la "herencia", pensaba en la herencia según el *status* que tenía en el siglo 19. Pero mientras tanto hay algo que se ha modificado en este *status*. En aquel momento, la teoría admitía la posibilidad de una futura barbarie, pero más próxima le parecía la posibilidad de superación y conservación de lo que el siglo 19 aún representaba. La herencia debía salvar también aquello que

la cultura de la sociedad burguesa, a pesar de todas las miserias y de todas las injusticias, había proporcionado para el desarrollo y la felicidad del individuo. No era difícil ver lo que se había alcanzado y lo que podía aún hacerse; el impulso de la teoría provenía de este interés por el individuo y no era necesario discutirlo filosóficamente. Mientras tanto, la situación de este legado de la sociedad burguesa se ha modificado. Entre la realidad actual de la razón y su realización bajo la forma a la que la teoría aspira, existe hoy ya no sólo una parte del siglo 19, sino la barbarie autoritaria. Cada vez más, aquella cultura que había que conservar y superar es algo que pertenece al pasado. Cubierta por una realidad en la que el sacrificio completo del individuo parece ser algo evidente y figura en la orden del día, esta cultura ha desaparecido hasta tal punto, que ocuparse de ella ya no es motivo de orgullo y de altivez, sino de duelo. La teoría crítica había tenido que preocuparse de manera hasta ahora desconocida con el pasado, precisamente en la medida en que estaba interesada por el futuro. Bajo una nueva forma, se repite ahora la situación que la teoría de la sociedad encontrara en el siglo 19. Una vez más la situación real se encuentra bajo el nivel general de la historia. Aun en los países más adelantados, las fuerzas de producción están trabadas y el nivel de vida es bajo. El reflejo que la verdad futura encontró en la filosofía pasada señala situaciones que conducen más allá de las circunstancias anacrónicas. Por eso, la teoría crítica está aún ligada a estas verdades. Se presentan en ella como una toma de conciencia de las posibilidades para las que está madura la situación histórica. Y estas posibilidades se conservan en los conceptos económicos y políticos de la teoría crítica.

A PROPÓSITO DE LA CRÍTICA DEL HEDONISMO

Bajo el nombre de razón, la filosofía idealista de la época burguesa había intentado comprender lo universal, que se impone a los individuos aislados. El individuo se presentaba como un yo separado de los demás por sus instintos, pensamientos e intereses. La superación de esta separación, la construcción de un mundo en común, se realizaba mediante la reducción de la individualidad concreta, al sujeto del mero pensar, es decir, al yo racional. Las leyes de la razón creaban finalmente entre hombres, que en un primer momento seguían sólo sus intereses particulares, una comunidad. Por lo menos, algunas formas de la intuición y del pensar eran rescatadas como universalmente válidas y a partir de la racionalidad de la persona podían obtenerse algunas máximas universales del actuar. En la medida en que el individuo aislado debía participar de la generalidad de aquéllas, sólo en tanto ser racional y no con la variedad empírica de sus necesidades y capacidades, esta idea de la razón contenía ya el sacrificio del individuo. Su desarrollo completo no podía ser incluido en el reino de la razón: la satisfacción de sus necesidades y capacidades, su felicidad, se presentaba como un momento arbitrario, subjetivo, que no podía armonizar con la validez universal del principio superior del actuar humano. "En qué haya de poner cada cual su felicidad, es cosa que depende del sentimiento de placer y dolor de cada uno, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de ese sentimiento; y una ley subjetivamente necesaria (como ley natural) es, por lo tanto, objetivamente un principio práctico muy contingente que, en los distintos sujetos, puede y debe ser muy distinto y por consiguiente no puede nunca proporcionar una ley..." [1] No puede depender de la felicidad, pues la felicidad no va más allá del individuo con toda su contingencia e imperfección. Hegel consideró que sobre la historia de la humanidad pesaba esta desgracia insuperable: los individuos tienen que sacrificarse en aras de lo general, pues no existe ninguna armonía preestablecida entre los intereses generales y los particulares, entre la razón y la felicidad. El progreso de la razón se impone a costa de la felicidad de los individuos: "Feliz es aquel que ha adecuado su existencia a su carácter, voluntad y arbitrio especiales, y

[1] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, parte I, libro I, cap. I § 3, nota II, *Werke*, ed. Cassirer, Berlín, 1912, t. V. p. 29.

de esta manera se goza a sí mismo en su existencia. La historia universal no es el terreno de la felicidad. Los períodos de felicidad son en ella páginas en blanco..." [2] Lo general sigue su camino al margen de los individuos y la historia conceptualizada aparece como un enorme cementerio del espíritu.

En nombre del progreso histórico, Hegel combatió al eudemonismo. El principio eudemonista, "convertir la felicidad y el placer en el bien supremo", no es en sí falso. La bajeza del eudemonismo consistiría más bien en que "traslada a un mundo y a una realidad vulgares" la satisfacción del anhelo, la felicidad de los individuos. Según este eudemonismo, el individuo debe reconciliarse con aquel mundo y con aquella realidad: "tiene que adquirir confianza en ellos y poder entregarse a ellos sin pecado".[3] Según Hegel, el pecado del eudemonismo contra la razón histórica consiste en el hecho de que el bien supremo de la existencia humana está impuesto y mancillado por esta "mala" realidad empírica.

En la crítica hegeliana del eudemonismo se anuncia la concepción de la objetividad necesaria de la felicidad. Si la felicidad no es nada más que la satisfacción inmediata de los intereses particulares, el eudemonismo contiene un principio irracional que mantiene a los hombres en las respectivas formas de vida ya dadas. La felicidad del hombre tenía que ser algo diferente que la satisfacción personal; ya la propia pretensión de felicidad hace referencia a algo que está más allá de la mera subjetividad.

Tanto el eudemonismo antiguo como el burgués concibieron la felicidad esencialmente como situación subjetiva de este tipo; en la medida en que los hombres podían y debían alcanzarla dentro del *status* impuesto por el orden social existente, esta teoría contenía un elemento de resignación y reconocimiento. El eudemonismo contradice el principio de la autonomía crítica de la razón.

La oposición entre felicidad y razón se remonta a la filosofía antigua. La remisión de la felicidad a la casualidad, a lo no controlable y a lo no dominado, al poder irracional de relaciones esencialmente externas al individuo —de tal manera que la felicidad en el mejor de los casos "se añade" a sus fines e intenciones— esta relación resignada con la felicidad, está contenida en el concepto griego de la Tyche.[4] Se alcanza la felicidad en el ámbito de los "bienes externos": éstos no surgen en la libertad del individuo, sino en la contingencia imprevisible del orden social de la vida. La verdadera felicidad, la satisfacción de las posibilidades supremas del individuo, no puede, por consiguiente, consistir en lo que común-

[2] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, ed. original, t. IX, p. 34.
[3] Hegel, *Glauben und Wissen. Werke*, t. I, p. 8 y ss.
[4] Aristóteles, *Pol.* 1323 b, 27 y ss., *Magna Moralia*, 1206 b, 30 y ss., *Pol.* 1332 a, 30.

mente se llama felicidad: hay que buscar a esta última en el mundo del alma y del espíritu.

En contra de esta internalización de la felicidad, que acepta como inevitable la anarquía y la falta de libertad de las relaciones externas de la existencia, han protestado las corrientes hedonistas de la filosofía. Al desplazar la felicidad al plano del placer, se exigía que las posibilidades y necesidades sensibles encontraran también su satisfacción, pues en ellas el hombre debía llegar al goce de su existencia sin pecar contra su esencia, sin culpa, y sin tener que avergonzarse. Con el principio del hedonismo, la exigencia de libertad del individuo —en forma abstracta y no desarrollada— es llevada al ámbito de las relaciones materiales de la vida. En la medida en que en la protesta materialista del hedonismo va implícita una parte, hasta entonces proscripta, de la liberación humana, esta protesta se vincula a los intereses de la teoría crítica.

Hay que distinguir dos tipos de hedonismo: la corriente cirenaica y la epicúrea. Los cirenaicos parten del hecho de que la satisfacción de ciertos instintos y necesidades del individuo están vinculadas al sentimiento del placer. La felicidad consistiría en sentir estos placeres tan frecuentemente como sea posible. "El fin... sería el placer particular, la felicidad, la suma de las sensaciones de placer particulares en las que están comprendidas tanto las pasadas como las futuras. El placer particular es deseable por sí mismo; por el contrario, la felicidad no es deseable por sí misma, sino a causa de las sensaciones particulares de placer." [5] No interesa cuál sea el tipo de los distintos instintos y necesidades. Su valoración moral no se basa en su "naturaleza": depende del origen, de la constitución social [6]; lo que interesa es el placer; el placer es la única felicidad que le es otorgada al individuo. "Entre placer y placer —dicen ellos— no hay ninguna diferencia y ninguna sensación que sea más placentera que otra." [7] Y aquí viene la protesta materialista contra la internalización: "mucho mejor que los placeres espirituales son los corporales, y los dolores corporales son peores que los espirituales".[8] Incluso la rebelión en contra de la entrega del individuo a la generalidad independizada está dada también aquí: "Es razonable que el hombre valioso no se sacrifique por la patria. Pues no se puede sacrificar al sabio en provecho de los tontos." [9]

Este hedonismo no establece diferencia alguna, no sólo entre los placeres particulares, sino tampoco entre los individuos que los gozan. Tales como son, deben ser satisfechos, y tal como el mundo es, debe convertirse en objeto de posible placer.

[5] Diógenes Laercio, libro II, 88; trad. alemana de O. Apelt, Leipzig, 1921, t. I, p. 101.
[6] Diógenes Laercio, II, 93; op. cit., I, p. 103.
[7] Diógenes Laercio, II, 87; op. cit., I, p. 100.
[8] Diógenes Laercio, II, 90; op. cit., I, p. 102.
[9] Diógenes Laercio, II, 98; op. cit., I, p. 106.

Al remitir la felicidad a la entrega inmediata y al placer inmediato, el hedonismo es fiel a circunstancias que se encuentran en la estructura misma de la sociedad antagónica y que se vuelven claras en sus formas desarrolladas.

En esta forma de la sociedad, el mundo, tal como es, puede convertirse en objeto de placer sólo cuando todo lo que en él hay, los hombres y las cosas, sean aceptados tales como aparecen, sin que el que goza tenga conciencia de la esencia de este mundo: es decir, de sus posibilidades supremas de acuerdo con el desarrollo alcanzado por las fuerzas de producción y por el conocimiento. Pues como el proceso vital está determinado no sólo por los intereses verdaderos de los individuos cuya existencia está solidariamente formada en la confrontación con la naturaleza, estas posibilidades no están desarrolladas en las relaciones sociales fundamentales: se puede tener conciencia de ellas sólo en tanto posibilidades perdidas, mutiladas y desplazadas. Toda relación entre los hombres y las cosas que fuera más allá de la inmediatez, toda comprensión más profunda, tropezaría inmediatamente con su esencia: con aquello que pueden ser y que no son y, por consiguiente, no aceptaría la realidad tal como se presenta. Esta última surge entonces entre las posibilidades no realizadas y no es ya un bello instante entre otros, sino algo transitorio, que irremediablemente se pierde. Las fallas y los defectos de los objetos del placer están entonces cargados con los defectos generales y con la desgracia general, mientras que en la inmediatez pueden llegar a ser fuentes de placer. La contingencia en las relaciones con los hombres y las cosas, y los obstáculos, pérdidas y renunciamientos que con ellas están dados, se convierten en la expresión de la anarquía y de la injusticia de la totalidad: una sociedad en la que hasta las relaciones personales están determinadas por la ley del valor económico.

En esta sociedad, todas las relaciones de los hombres que van más allá del contacto inmediato no están acompañadas de felicidad. Tampoco lo están en ningún caso las relaciones en el proceso del trabajo, que no son regladas según las necesidades y las capacidades de los individuos, sino según la utilización del capital y la producción de las mercancías. Las relaciones humanas son relaciones de clases y su forma típica es el contrato laboral basado en el libre consentimiento. Partiendo de la esfera de la producción, este carácter contractual de las relaciones humanas se ha extendido a toda la vida social: estas relaciones funcionan sólo bajo su forma cosificada, mediatizadas por el aporte material de los socios, aporte que a su vez está condicionado por la clase social a la que ellos pertenecen. Si se quebrara en ellas la objetividad, no sólo bajo la forma de una cordialidad amable que precisamente hiciera patente la distancia objetiva que separa a ambos socios, sino bajo la forma de una preocupación solidaria y recíproca, se haría imposible el regreso de los hom-

bres a sus puestos y funciones sociales normales; el contrato sobre el que se basa la sociedad se habría así quebrado.

Sin embargo, el contrato no abarca todas las relaciones interhumanas. La sociedad ha dejado libre toda una dimensión de relaciones cuyo valor consiste precisamente en el hecho de que no están determinadas por aportes contractuales y servicios materiales: relaciones en las que los individuos se encuentran entre sí como "personal" y en las cuales han de desarrollar su personalidad. El amor, la amistad, la camaradería, pertenecen a este tipo de relaciones personales, en las que la cultura occidental ha depositado la más alta felicidad terrenal del hombre. Pero cuando realmente llegan a ser aquello que quieren ser, no pueden albergar la felicidad. Si han de garantizar una comunidad esencial, permanente, entre los individuos, tienen que estar basadas en la comprensión del otro: tienen que contener un conocimiento desinteresado. A la luz de este conocimiento, el otro se presenta no sólo en la inmediatez intacta de la apariencia sensible, que puede ser deseada y gozada en tanto bella, satisfaciéndose con la apariencia, sino en su esencia: tal como es en verdad. Pero en este caso su imagen contiene también lo feo, lo injusto, lo inestable, lo mutilado y lo transitorio — no como propiedades subjetivas que pudieran ser superadas mediante un esfuerzo de comprensión, sino más bien como la intromisión de necesidades sociales en aquellas esferas personales, como necesidades que constituyen los instintos, las necesidades y los intereses de la persona en esta sociedad. Precisamente la esencia de la persona encuentra su expresión en las formas de conducta a las que la otra (o la misma persona) reacciona con desilusión, preocupación, compasión, temor, infidelidad, celos y tristeza. Estos sentimientos han encontrado su consagración trágica a través de la cultura; en realidad, ellos quiebran ya la cosificación. En la conducta con la que reacciona frente a estos sentimientos, el individuo quiere liberarse de una situación cuya ley social hasta entonces había obedecido: trátese del matrimonio, de la profesión o de cualquier otra obligación cuya moralidad había sido aceptada. El individuo reivindica aquí su pasión. Pero la pasión en un orden de falta de libertad es demasiado desordenada y, por consiguiente, inmoral; conduce a la desgracia cuando no es desviada hacia los fines deseados por la generalidad.

No sólo bajo este aspecto están las relaciones personales ligadas al dolor y a la desgracia. El desarrollo de la personalidad significa también el desarrollo del conocimiento: conocimiento de las estructuras de la realidad en la que se vive. Tales como ellas se presentan, cada paso que aleja al individuo de la entrega inmediata a la realidad fenoménica y de la aceptación voluntaria de la ideología que oculta su esencia, destruye la felicidad a él otorgada. Su actuar realizado según su conocimiento lo lleva a la lucha contra lo exis-

tente o al renunciamiento. El conocimiento no lo ayuda a ser feliz, pero sin el conocimiento la persona cae nuevamente en las relaciones cosificadas. Es un dilema ineludible. Placer y verdad, felicidad y relaciones esenciales entre los individuos, se oponen entre sí.

El hedonismo consecuente, al no ocultar esta oposición, ha cumplido una función progresista. No ha hecho creer a los hombres que la felicidad ha de encontrarse en una sociedad anárquica, en la que la personalidad se ha desarrollado armónicamente y se encuentra en la cúspide de la cultura. El hedonismo no es utilizable como ideología y de ninguna manera puede ser aplicado para justificar un orden que esté vinculado a la opresión de la libertad y al sacrificio del individuo. Para esto habría que internalizarlo moralmente o reinterpretarlo utilitariamente. El hedonismo proclama la felicidad para todos los individuos, sin distinción alguna, sin hipostasiar ninguna generalidad como depositaria de la felicidad, con prescindencia de los individuos. Tiene sentido hablar del progreso de la razón general que se impone a pesar de todas las desgracias de los individuos, pero hablar de una felicidad general separada de la felicidad de los individuos es una frase sin sentido.

El hedonismo es el polo opuesto de la filosofía de la razón. Ambas corrientes de pensamiento han conservado, de manera abstracta, posibilidades de la sociedad existente que hacen referencia a la sociedad humana real. La filosofía de la razón conservó el desarrollo de las fuerzas de la producción, la libre organización racional de las relaciones vitales, el dominio sobre la naturaleza, la autonomía crítica de los individuos socializados; el hedonismo, el desarrollo múltiple y la satisfacción de las necesidades individuales, la liberación de una forma de trabajo inhumano, el descubrimiento del mundo al placer. Hasta ahora, ambas teorías han sido inconciliables en la sociedad, lo mismo que los principios que representan. La idea de la razón apunta a una generalidad en la que quedan eliminados y superados los intereses antagónicos de los individuos empíricos; pero en esta generalidad la verdadera satisfacción de los individuos, su felicidad, es siempre algo extraño, exterior, que debe ser sacrificado. Entre los intereses generales y los particulares, entre la razón y la felicidad, no existe armonía alguna; cuando el individuo cree haber encontrado la conciliación de ambos intereses es víctima de un engaño necesariamente provechoso: la razón es más astuta que los individuos. El verdadero interés (de la generalidad) se cosifica frente a los individuos y se transforma en un poder avasallante. Con la idea de felicidad, el hedonismo quiere conservar el desarrollo y la satisfacción de los individuos como objetivo dentro de una realidad anárquica y miserable. Pero la protesta contra la generalidad cosificada y el sacrificio absurdo que hay que prestarle conducen cada vez más al

aislamiento y a la oposición entre los individuos, hasta que las fuerzas históricas que pueden transformar a la sociedad existente en una verdadera generalidad hayan madurado y sean comprendidas. Para el hedonismo, la felicidad es siempre algo exclusivamente subjetivo; el interés particular del individuo es considerado como el verdadero interés y está justificado frente a toda generalidad. Este es el límite del hedonismo, su vinculación con el individualismo de la competencia. Su concepto de felicidad puede obtenerse sólo haciendo abstracción de la generalidad. La felicidad abstracta corresponde a la libertad abstracta del individuo monádico. La objetividad concreta de la felicidad es, según el hedonismo, un concepto indemostrable.

Estas contradicciones inevitables, que afectan también al eudemonismo más radical, han sido, con razón, objeto de la crítica de Hegel. Éste reconcilia la felicidad particular con la desgracia general. El error del hedonismo no consiste en que el individuo tenga que buscar y encontrar su felicidad en un mundo de injusticia y de miseria. El principio hedonista en tanto tal se revela más bien contra este orden, y si pudiera llegar a penetrar en las masas, éstas no soportarían la falta de libertad y no se prestarían más para una domesticación heroica. El elemento justificador del hedonismo está situado más profundamente: en su concepción abstracta del aspecto subjetivo de la felicidad, en su incapacidad para distinguir entre las necesidades e intereses verdaderos y los falsos, entre el verdadero y el falso placer. El hedonismo considera las necesidades e intereses de los individuos como algo que está dado sin más y que en sí es valioso. En estas necesidades e intereses (y no en su satisfacción) se esconde ya la mutilación, el desplazamiento y la falta de verdad entre los que crecen los hombres en la sociedad de clases. La afirmación de lo uno implica la afirmación de lo otro.

La incapacidad del hedonismo para aplicar la categoría de la verdad a la felicidad, su profundo relativismo, no es un defecto lógico o gnoseológico de un sistema filosófico. No puede ser corregido dentro del sistema y tampoco eliminado mediante un sistema filosófico más amplio y mejor. Se remonta a la estructura de las relaciones sociales a las que el hedonismo está vinculado y todo intento de evitarlo mediante una diferenciación inmanente conduce a nuevas contradicciones.

El segundo tipo de hedonismo, el epicúreo, constituye un intento de esta diferenciación inmanente. También sostiene que el placer es el bien supremo, pero hay un determinado tipo de placer que es opuesto a los otros como el "verdadero". La satisfacción indiferenciada de cualquier necesidad dada está demasiado a menudo claramente vinculada a consecuencias desagradables, como para que no sea necesario establecer una diferenciación entre los distintos placeres. Hay necesida-

des y deseos cuya satisfacción tiene como consecuencia el dolor, que sólo provocan nuevos deseos y destruyen la tranquilidad del alma y la salud del hombre. Por esto, "no nos decidimos sin más en favor de cualquier placer, sino que hay casos en los que renunciamos a muchas cosas agradables cuando de ellas resulta un exceso de cosas desagradables y, por otra parte, preferimos muchos dolores a lo agradable, cuando por soportar estos dolores obtenemos un placer mayor." [10] La razón, que es la que hace posible apreciar el valor de un placer instantáneo y del dolor subsiguiente, se transforma en árbitro del placer, e incluso en placer supremo: "no son las orgías con sus manifestaciones frenéticas las que constituyen la vida placentera ni tampoco el trato con mujeres o jóvenes hermosos, ni el comer pescado y otros manjares... sino una sobria comprensión que cuidadosamente valora las razones para elegir y seleccionar en cada caso y que se opone a todas las ilusiones y delirios, que son la razón principal de la perturbación de la tranquilidad del alma." [11] La razón hace posible que el hombre goce con medida, disminuyendo el riesgo, a fin de mantener una salud equilibrada y permanente. La valoración diferenciante del placer se realiza pues con miras a la mayor seguridad y permanencia posible del placer. En este método se expresa ya el temor ante la inseguridad y la maldad de las relaciones vitales, ante la limitación insuperable del placer. Se trata de un hedonismo negativo: su principio es más bien evitar el dolor que procurar el placer. La verdad, según la cual ha de ser medido el placer, consiste en evitar el conflicto con el orden existente: lo socialmente permitido, la forma deseada del placer. El objetivo es la tranquilidad de alma del "sabio": una idea en la que tanto el concepto de placer como el de sabio pierden su sentido. El placer es mutilado, en la medida en que la relación cautelosa, equilibrada, reservada, de los individuos con respecto a los hombres y las cosas no quiere ceder su dominio allí donde realmente puede proporcionar felicidad: en tanto entrega al gozo. La felicidad se encuentra en el orden antagónico de la existencia como algo que escapa a la autonomía del individuo, que no puede ser provocado ni controlado por la razón; hay algo que viene de afuera, que es contingente, que se ofrece por sí mismo, y que pertenece esencialmente a la felicidad; en esta exterioridad, en este encuentro inocente, desprejuiciado y armonioso del individuo con algo en el mundo, reside precisamente el placer.

Hasta ahora, en la situación histórica de los individuos no puede llamarse felicidad a aquello que la razón alcanza y tampoco a aquello que el alma experimenta (la felicidad en esta situación está teñida de desgracia), sino precisamente

[10] Epicuro. Carta a Menoiqueo; Diógenes Laercio, X, 130; op. cit., II, p. 246.
[11] Epicuro, loc. cit.; Diógenes Laercio, X, 132; op. cit. t. II, p. 247.

sólo a aquel placer exterior: la sensualidad. En las relaciones sociales cosificadas no es la razón sino la sensibilidad el "órgano de la felicidad".

Tal como en el desarrollo de la filosofía se ha ido elaborando la oposición entre la razón y la sensibilidad, esta última ha tenido siempre más bien el carácter de una facultad inferior del hombre, de un ámbito que está aquende lo verdadero y lo falso, lo correcto y lo incorrecto, un ámbito de impulsos ciegos e indiscriminados. Sólo en la teoría del conocimiento se ha conservado esta vinculación entre la sensibilidad y la verdad: aquí se mantiene también el momento fundamental de la sensibilidad, la receptividad abierta (que contradice la supuesta instintividad ciega de la sensibilidad). Precisamente gracias a esta receptividad, a esta entrega abierta de la sensibilidad a los objetos (hombres y cosas) puede la sensibilidad convertirse en fuente de la felicidad, porque en ella se supera y se elimina inmediatamente el aislamiento de los individuos y los objetos pueden caer dentro de ella sin que sea necesario, para la obtención del goce, la mediación esencial mediante los procesos sociales vitales que traen aparejado un aspecto desgraciado. En el proceso del conocimiento, en la razón, sucede precisamente al revés. Aquí la espontaneidad del individuo tropieza necesariamente con el objeto como algo extraño; la razón tiene que superar esta extrañeza, concebir al objeto en su esencia: no como se da y como aparece, sino tal como ha sido transformado por la razón. Siempre se ha considerado que el método de la razón consistía en proporcionar claridad acerca del origen y fundamento del ente. Este método implica la remisión a la historia. Y cuando esta historia no fue entendida como historia real sino trascendentalmente, se introdujo en el conocimiento, que merece el título de razón, suficiente transitoriedad, inseguridad, conflictos y dolores de la realidad, como para hacer dudosa la aplicación del término "placer" a este ámbito. Cuando Platón y Aristóteles vinculan la razón al placer, esto no significa que ellos consideren a este o a aquel placer en el sentido de los hedonistas. La razón es más bien la posibilidad suprema del hombre y tiene que ser, por consiguiente, el supremo placer del hombre. El concepto de placer es aquí eliminado, en lucha contra el hedonismo, de la esfera que le habían otorgado los hedonistas y es opuesto a esta misma esfera.

Otra es la situación cuando, como en Epicuro, dentro del hedonismo la razón se convierte en placer, o el placer se vuelve racional. Entonces aparece aquel ideal del sabio que goza, en que tanto el placer como la razón pierden su sentido. Sabio sería aquel cuya razón (y su placer) nunca va demasiado lejos, nunca llega hasta el fin (pues entonces tropezaría con el conocimiento que elimina el placer). Su razón estaría desde el primer momento limitada de tal manera que sólo tendría que ocuparse del cálculo del riesgo y de una técnica

espiritual que permita alcanzarlo mejor. Esta razón renuncia a la pretensión de verdad: se presenta sólo como astucia subjetiva y como un saber especial que permite que siga existiendo la sinrazón general, pero que se goza más a sí mismo que a lo que le viene de afuera.

El hedonismo contiene un juicio correcto sobre la sociedad. El hecho de que la receptividad de la sensibilidad y no la espontaneidad de la razón sea la fuente de la felicidad, es el resultado de las relaciones antagónicas del trabajo. Estas últimas son la forma real del estadio alcanzado por la razón humana, en ellas se decide acerca de la libertad y de la felicidad posibles. Si esta forma es tal que en ella se dispone de las fuerzas de producción en interés de los grupos sociales más pequeños, que en ella la mayoría de los hombres están separados de los medios de producción, y el trabajo no se realiza según las capacidades y las necesidades de los individuos, sino según las exigencias del proceso de utilización, en esta forma histórica la razón no puede ser la felicidad general. A la felicidad le queda tan sólo la esfera del consumo. El hedonismo radical fue formulado en el mundo antiguo —es una consecuencia moral de la economía de la esclavitud. Trabajo y felicidad son cosas esencialmente distintas; pertenecen a formas de existencias diferentes. Algunos hombres son esencialmente esclavos; otros, libres. En la época moderna, el principio del trabajo se ha transformado en un principio general. Todos deben trabajar y cada uno debe recibir en la medida de su trabajo. Pero la división del trabajo social se realiza bajo la necesidad imprevisible de la ley capitalista del valor, no se crea ninguna relación racional entre producción y consumo, entre trabajo y gozo. La satisfacción se realiza por una contingencia cada vez mayor. La razón domina sólo a espaldas de los individuos en la reproducción del todo social que se realiza a pesar de la anarquía. Para el individuo que persigue sus propios intereses, la razón puede jugar un papel, en el mejor de los casos, en tanto cálculo y elección personal de las posibilidades ya dadas, y bajo esta forma mutilada aparece como ideal del sabio. Si la razón, en tanto decisión libre y comunitaria, dentro de las condiciones históricas y naturales, acerca de las relaciones de la existencia, carece de eficiencia en el proceso de la producción, tampoco puede ser eficaz en el proceso de consumo.

La limitación de la felicidad a la esfera del consumo, que aparece como separada del proceso de producción, refuerza la particularidad y subjetividad de la felicidad en una sociedad en la que no se da una unidad racional entre el proceso de producción y el de consumo, entre el trabajo y el goce de sus productos. Cuando la ética idealista rechaza al hedonismo a causa de esta particularidad y subjetividad esenciales de su principio, detrás de este rechazo se oculta una crítica justificada: ¿no exige la felicidad, con la pretensión inminente de

aumento y permanencia, que en ella se elimine el aislamiento de los individuos, la cosificación de las relaciones humanas, la contingencia de la satisfacción, es decir, que esta felicidad pueda ser armonizable con la verdad? Pero por otra parte este aislamiento, cosificación y contingencia, es la dimensión de la felicidad en la sociedad actual. Por consiguiente, el hedonismo tenía razón precisamente en su error, en la medida en que sostenía la exigencia de felicidad en contra de toda idealización de la desgracia. La verdad del hedonismo estaría en su superación en un nuevo principio de organización social, no en otro principio filosófico.

La filosofía se ha preocupado de manera diversa por salvar la objetividad de la felicidad, por concebirla bajo la categoría de la verdad y generalidad. Intentos de este tipo se encuentran en el eudemonismo de la antigüedad, en la filosofía católica de la Edad Media, en el humanismo y en la Ilustración francesa. Cuando la pregunta acerca de la posible objetividad de la felicidad no es llevada al plano de la estructura de la organización social de la humanidad, su respuesta está condenada al fracaso debido a las contradicciones sociales. Pero en la medida en que en la crítica filosófica tiene importancia fundamental la referencia al problema histórico actual, en tanto tarea de la *praxis* histórica, habrá que señalar en lo que sigue la primera y más grande polémica con el hedonismo.

La crítica platónica del hedonismo (presentada en dos etapas diferentes, en el Gorgias y en el Filebus) elabora por primera vez el concepto de la necesidad verdadera y de la necesidad falsa, es decir, del placer verdadero y del placer falso — verdad y falsedad en tanto categorías que deben ser aplicables a cada placer particular. El punto de partida de la crítica es la conexión esencial entre placer y dolor: en cada placer está también presente el dolor, pues el placer es la eliminación y satisfacción de algo que falta, que, en tanto tal, es también experimentado como doloroso. Por consiguiente, el placer no puede ser lo "bueno" y la felicidad, porque encierra un opuesto — a menos que se encontrara un placer esencialmente separado del dolor, "no mezclado" con este último. En el Filebus (51 B y ss.) el único placer verdadero, no mezclado, es el placer que provocan las líneas, los sonidos y colores que "en sí mismos" son bellos, es decir, un goce liberado de todo deseo que cause dolor, un goce limitado a objetos inanimados — un goce que evidentemente es demasiado vacío como para poder constituir la felicidad. La caracterización de los objetos inanimados como objetos del placer puro contiene su rasgo fundamental en el hecho de que en la forma dada de las relaciones de existencia, el verdadero placer no sólo está separado del alma (que en tanto localización del deseo y del anhelo, necesariamente es también fuente del dolor), sino también de todas las relaciones personales esenciales. El placer no mezclado reside en las cosas

que están más alejadas del proceso social de la vida. La receptividad de la entrega al objeto del goce (que Platón considera como requisito previo del placer) existe sólo en la exterioridad completa, en la que se silencian todas las relaciones esenciales entre los hombres. Es el polo opuesto de la internalización, de la interioridad en la que la felicidad queda, de esta manera, radicada.

La primera solución de Platón a la pregunta por el verdadero placer toma otro camino. En el Gorgias conduce inmediatamente a la pregunta por el orden social dentro del cual ha de realizarse el individuo. Este orden, en tanto norma suprema, con relación a la cual han de medirse los placeres particulares, está fuera de discusión: es aceptado en su forma ya dada. Las malas necesidades y los malos placeres son aquellos que destruyen el orden correcto del alma y no permiten que el individuo llegue a sus verdaderas posibilidades. Pero sobre estas posibilidades y, por lo tanto, sobre la verdad y falsedad de las necesidades y placeres, decide la comunidad dentro de la cual viven los individuos y sólo a través de la cual "existen el cielo y la tierra, los Dioses y los hombres" (508 a). El concepto del orden del alma se transforma en el orden de la comunidad y el concepto de lo "recto individual", en el concepto de justicia (504): el hecho de que a los individuos se les conceda el placer recto depende de la organización justa de la polis. La generalidad de la felicidad es planteada como problema. Sólo pueden ser satisfechas aquellas necesidades que hacen del individuo un buen ciudadano: estas son las necesidades verdaderas; y el placer vinculado a su satisfacción, es el verdadero placer; las otras necesidades no deben ser satisfechas. La tarea del político consiste en garantizar el interés general y en conciliar con él la satisfacción de los intereses particulares. En el Gorgias no se analiza de qué manera ha de ser posible esta armonía, que es la verdadera cuestión social (a pesar de que la crítica a los grandes políticos griegos insinúa, al menos, la crítica social).

Al oponerse el verdadero placer al falso placer, la felicidad queda sometida al criterio de la verdad: si el hombre ha de obtener en el placer su suprema realización, su felicidad, entonces no es posible que cualquier sensación de placer constituya ya la felicidad. La crítica de Platón al hedonismo se remonta de la mera presencia de necesidades y de placer a los individuos que los "poseen". Como tanto los enfermos como los sanos, los buenos como los malos, los locos como los normales, sienten placer de manera similar (en lo que se refiere al hecho concreto del placer)[12], este hecho hace necesaria esta remisión conceptual. Lo supremo no puede ser aquello que todos los hombres poseen de manera indiferenciada. Tiene que haber una verdad de la felicidad, sobre cuya base pueda

[12] *Gorgias*, 497/498.

juzgarse acerca de la felicidad de los individuos. El placer tiene que ser accesible a la distinción entre verdad y falsedad, entre justicia e injusticia, si es que la felicidad del hombre (en caso de que el placer sea la felicidad) no ha de estar indisolublemente vinculada con la desgracia. Pero la base de esta distinción no puede residir en el placer (sensación de placer) particular, pues tanto los enfermos como los sanos, los malos como los buenos, experimentan un placer real. Pero así como una representación puede ser falsa a pesar de que el acto de la representación en tanto tal sea real, también un placer puede ser falso sin que por esto se niegue la realidad de la sensación de placer (Filebus 36). Esto es algo más que una mera analogía; aquí se confiere al placer una función de conocimiento en sentido estricto: revela al ente como placentero, como objeto del placer. Debido a su carácter "intencional" pueden aplicarse al placer criterios de verdad: un placer es falso cuando el objeto a que se refiere no es placentero "en sí" (según las explicaciones del Filebus: cuando se da mezclado con el dolor). Pero la cuestión acerca de la verdad afecta no sólo al objeto sino también al sujeto del placer. Esto es posible debido a la interpretación platónica del placer como algo que pertenece no sólo a la sensibilidad *(aisthesis)*, sino también a la psiquis (Filebus 33 y ss.): en cada sensación del placer son necesarias fuerzas del alma (exigencias, expectativas, memoria, etc.), de tal manera que el placer afecta al hombre entero. Referida a él, la cuestión de la verdad vuelve al punto en que se encontraba en el Gorgias: el hombre "bueno" tiene el placer verdadero, el "malo", el falso (Filebus 40, b, c).

La vinculación esencial entre la bondad del hombre y la verdad del placer, en la que desemboca la polémica platónica contra el hedonismo, convierte al placer en un problema moral. Pues acerca de esta vinculación decide finalmente la estructura completa de la comunidad: el placer está situado por debajo de la exigencia de la sociedad y entra en el ámbito del deber: deber con respecto a sí mismo y con respecto a los demás. La verdad del interés particular y de su satisfacción, está determinada por la verdad del interés general. La coincidencia de ambas no es inmediata: es proporcionada mediante el sometimiento de lo particular a las exigencias de lo general. Dentro de una sociedad que para su existencia necesita de la moralidad (en tanto código ético objetivo y general frente a las necesidades e intereses subjetivos de los individuos), una actitud amoral es insoportable: destruye los fundamentos del orden social. El hombre amoral ofende el derecho de una generalidad que, aun cuando lo haga en forma mala, garantiza la conservación de la vida social, sin que este hombre se vincule a una generalidad verdadera mejor, pues permanece en la estructura "corrupta" de los instintos y necesidades. La moral es la expresión del antagonismo entre los

intereses particulares y generales. Es el código de aquellas exigencias que tienen importancia vital para la autoconservación de lo general.[13] En la medida en que los intereses particulares no son realmente superados y absorbidos por la generalidad, estas exigencias se presentan como mandatos impuestos al individuo desde afuera. El placer, en tanto satisfacción inmediata del mero interés particular, tiene, cuando es librado a sí mismo, que chocar con los intereses de la generalidad independizada. Frente al individuo aislado, la generalidad representa el derecho histórico. Exige la supresión de todo placer que viole el tabú social fundamental. Prohíbe la satisfacción de aquellas necesidades que puedan poner en peligro los fundamentos del orden existente. La moralización del placer está impuesta por la existencia de la sociedad antagónica. Esta última es la forma histórica bajo la cual la sociedad ha conciliado la satisfacción de las necesidades e instintos particulares con el interés general. En otro lugar me he referido a la función progresista que esto tiene para el desarrollo del proceso social del trabajo.[14] La protesta hedonista del individuo aislado en su interés particular es amoral. La actitud amoral, el estar más allá del bien y del mal, puede tener un carácter progresista sólo dentro de una *praxis* histórica que realmente conduzca más allá de la estructura ya alcanzada en este proceso y que luche en favor de una verdadera generalidad, en contra de la generalidad existente. Sólo en este caso esta actitud representa algo más que un mero interés particular. Aislados de la lucha histórica por una organización mejor de las relaciones vitales, en las que el individuo tiene que incorporarse a grupos y tareas sociales concretas, renunciando a su amoralidad, el pensar y el hacer amorales pueden —en caso de que el sujeto sea independiente desde el punto de vista económico— escapar a la moral. Pero la ley social dominante conserva, tanto en las necesidades como en los objetos de su satisfacción, su poder sobre el individuo amoral. Bajo esta ley han surgido aquéllos y sólo su modificación podría superar la moral. Precisamente frente a esta esfera fundamental se detiene la rebelión amoral. Esta última pretende eludir el orden dado, pero sin salir de él. Al esquivar sus contradicciones, permanece realmente más allá del bien y del mal: escapa también a aquella moral que vincula el orden existente con un orden más racional y más feliz.

El intento de salvar la objetividad de la felicidad, tal como fuera presentado por primera vez en la crítica platónica del hedonismo, avanza en dos direcciones hacia una versión objetiva del concepto de felicidad. La satisfacción del individuo, la mejor forma posible de su existencia, es medida por una parte según la "esencia del hombre", de tal manera que las posibilidades supremas abiertas al hombre en su situación

[13] Cfr. *Zeitschrift für Sozialforschung*, año II (1933), p. 169 y ss.
[14] Cfr. *Zeitschrift für Sozialforschung*, año V (1936), p. 190 y 201 y ss.

histórica, tienen preeminencia de desarrollo y satisfacción frente a aquellas en las que el hombre no es libre, sino que depende de algo "exterior". Pero por otra parte, la esencia del hombre puede sólo desarrollarse dentro de la sociedad: su realización fáctica decide acerca de la realización de aquellas posibilidades y, por lo tanto, acerca de la felicidad. En la ética platónica y aristotélica se mantienen aun reunidos ambos momentos: el personal y el social. En la moral de la época moderna, en la moral dominante después de la Reforma, la sociedad es liberada de la responsabilidad por las posibilidades humanas: éstas se dan exclusivamente en el individuo mismo, en su autonomía; la libertad absoluta de la persona se convierte en criterio del "bien supremo". Sin embargo, como esta libertad en el mundo real es sólo una libertad abstracta y, por consiguiente, va acompañada de la falta de libertad social y de la desgracia, en la ética idealista es separada programáticamente de la felicidad, que adquiere cada vez más el carácter de una satisfacción corporal, irracional, de mero goce y, por lo tanto, tiene un valor inferior: "No será posible convencer a la razón que una existencia humana que simplemente vive para gozar... tiene algún valor en sí. Sólo lo que el hombre hace sin tener en cuenta el placer, con absoluta libertad e independencia de aquello que la naturaleza pudiera proporcionarle mediante el sufrimiento, otorga a su existencia valor absoluto, y la felicidad no es, por más agradable que pueda ser, un bien absoluto".[15] Aquí se expresa el lado duro del proceso de disciplina de la sociedad moderna: la felicidad del individuo es, en el mejor de los casos, una contingencia de su vida que carece de valor. En la definición del bien supremo, la felicidad queda totalmente subordinada a la virtud: la felicidad puede ser tan sólo la "consecuencia moralmente condicionada, pero sin embargo necesaria" de la moralidad. Sólo la aceptación de un "fundamento puramente intelectual" del actuar humano y de un "creador inteligible de la naturaleza" hace posible una "vinculación necesaria" entre la moralidad de la convicción y la felicidad.[16] La armonía entre virtud y felicidad es una de las relaciones bellas para cuya obtención es indispensable el más allá.

Pero la incondicionalidad con la que en el idealismo alemán se mantiene el principio de libertad, en tanto condición del bien supremo, es la que precisamente permite que la vinculación interna entre felicidad y libertad surja claramente. La forma concreta de la libertad humana tiene importancia decisiva para la forma de la felicidad humana. Ya en la antigüedad la crítica del hedonismo se basaba en la vinculación entre felicidad y libertad. La felicidad —en tanto realización de

[15] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, parte I, cap. I, libro I, § 4. *Werke*, t. V, p. 277.

[16] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, parte I, libro 2, cap. 2, II, *Werke*, t. V, p. 125 y 129.

todas las posibilidades del individuo— presupone la libertad. En el fondo, ella misma es libertad: por definición, felicidad y libertad se presentan como la misma cosa. Porque en las relaciones materiales del mundo exterior no domina la libertad, porque aquí felicidad y contingencia son casi idénticas, y porque, por otra parte, se sigue considerando la libertad del individuo como condición del "bien supremo", la felicidad no podía residir en el mundo exterior. Este motivo es importante en las éticas platónica y aristotélica. También en la crítica moral de la época burguesa, el hedonismo ha sido rechazado partiendo del concepto de la libertad. Kant rechazó el principio del placer por ser un principio meramente contingente que contradecía la autonomía de la persona y Fichte calificó al placer de esencialmente "involuntario", porque presupone una armonía del "mundo exterior" con los instintos y necesidades del sujeto cuya realización no depende de la libertad de este último. Por lo tanto, en la felicidad del placer el individuo "se enajena a sí mismo".[17] Se da por sentado que la falta de libertad del sujeto en su relación con los "bienes de felicidad" del mundo exterior no es superable y que, por consiguiente, la persona libre pierde necesariamente su dignidad cuando hace depender su felicidad de esta relación. Pero mientras que según la crítica antigua, el bien supremo debía realmente ser la felicidad suprema, la falta de libertad fáctica es ahora ontologizada y la libertad y la felicidad se internalizan de manera tal que la felicidad queda afuera. Ya no se intentará incorporar la felicidad al desarrollo autónomo de la persona; la libertad abstracta, que marcha junto con la falta de libertad social, es convertida en virtud.

La satisfacción de los instintos y necesidades adquiere mala reputación: en todo caso está por debajo de la esfera humana que constituyó el objeto de la filosofía. Se pueden obedecer los mandamientos morales sin por esto satisfacer sus necesidades más allá de un mínimum fisiológico — con todo, este principio, que es un aporte fundamental de la sociedad moderna, ha obtenido su reconocimiento filosófico. El hombre educado para la internalización, no se dejará llevar tan fácilmente, frente a la pobreza y la injusticia externa, a la lucha contra lo existente.

En el concepto moral del bien supremo hay que eliminar un error del hedonismo: la mera subjetividad de la felicidad. La felicidad sigue siendo un "elemento" del bien supremo, pero está por debajo de la generalidad de la ley moral. La ley es una ley de la razón: la felicidad es vinculada al conocimiento y se la elimina de la esfera del mero sentimiento. La felicidad real presupone el conocimiento de la verdad: que los hombres sepan qué es lo alcanzable para la suprema posibilidad de la existencia, cuál es su verdadero interés. Los

[17] Fichte, *System der Sittenlehre*, cap. II, § II, *Werke*, ed. de F. Medicus. Leipzig, s/d, t. II, p. 540.

individuos pueden sentirse felices, sentir felicidad y, sin embargo, no ser felices porque no conocen la verdadera felicidad. ¿Pero cómo puede encontrarse la realidad de la felicidad? ¿Cuál es la instancia de su verdad? En la crítica antigua del hedonismo esta cuestión se convirtió en la cuestión política de la recta organización de la polis; la ética cristiana de la Edad Media consideró solucionadas estas cuestiones a través de la justicia divina. La severa moral de la época burguesa transformó a la libertad en instancia de la verdad, pero en tanto libertad abstracta del ser racional que frente a la felicidad es algo externo y contingente. La interpretación moral de la felicidad y su sometimiento a una ley general de la razón dejará subsistentes tanto el aislamiento esencial de la persona autónoma, como su limitación fáctica.

La teoría crítica [18] llega a la cuestión de la verdad y generalidad de la felicidad cuando explica los conceptos, con lo que procura determinar la estructura racional de la sociedad. La definición de la asociación de hombres libres contiene expresamente la exigencia de que cada individuo debe tener participación en el producto social, según sus necesidades. Cuando se logra el desarrollo pleno del individuo y de las fuerzas de producción, la sociedad puede escribir en sus banderas: "De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades." Aquí surge una vez más la antigua definición hedonista que ve la felicidad en la satisfacción plena de las necesidades. Las necesidades de los individuos, que han de ser satisfechas, se transforman en principio regulador del proceso de trabajo. Pero las necesidades de los hombres liberados y el goce de su satisfacción tendrán una forma diferente a la de las satisfacciones y a la del goce cuando no existe libertad — aun cuando fisiológicamente sean las mismas. En una organización social que enfrenta a los individuos aislados, al dividirlos en clases, y deja librada su libertad particular al mecanismo de un sistema económico no dominado, la falta de libertad está presente en las necesidades y también en el goce. Tales como se dan en este caso la necesidad y el goce, no exigen ni siquiera la libertad general. El desarrollo de las fuerzas de producción, el creciente dominio de la naturaleza, la expansión y el refinamiento alcanzado por la producción de mercancías, el dinero y la cosificación universal, han creado, con las nuevas necesidades, también nuevas posibilidades de goce. Pero frente a estas posibilidades de goce se encuentran hombres que son completamente incapaces de gozar, tanto desde el punto de vista objetivo —debido a su *status* económico—, como desde el punto de vista subjetivo — a causa de su educación y disciplina. De la discrepancia existente entre lo que

[18] Entendemos aquí por teoría crítica la teoría de la sociedad tal como ha sido presentada en los ensayos fundamentales de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, sobre la base de la filosofía dialéctica y de la crítica de la economía política.

está dado como objeto de posible goce y la forma como estos objetos son entendidos, aceptados y utilizados, surge la pregunta acerca de la verdad de la relación de felicidad en esta sociedad: los actos que tienden al goce no se realizan en su intención; y cuando se realizan, siguen siendo falsos.

El goce se da en el comportamiento con respecto a las cosas y los hombres. Las primeras son (a menos que hayan sido puestas al alcance de todos por la naturaleza o por la regulación social) mercancías accesibles según el poder de compra. Para la gran mayoría de la humanidad sólo la parte más barata de estas mercancías es accesible. En tanto mercancías, se convierten en objeto del goce, y su origen se conserva también en ellas: el goce tiene también carácter de clase. Lo barato no es tan bueno como lo caro. Las relaciones entre los hombres —precisamente en la medida en que se encuentran fuera del proceso del trabajo— son esencialmente relaciones entre miembros de una misma clase. Para la mayoría de los hombres, quienes comparten los goces de su clase comparten también su miseria. Sus condiciones de vida son un pobre escenario para la felicidad. La permanente presión bajo la que hay que mantener a las grandes masas para la reproducción de esta sociedad, se ha aumentado con la acumulación monopolista de la riqueza. Todo predominio del goce pondría en peligro la necesaria disciplina y haría más difícil la ordenación exacta y segura de las masas que mantienen en movimiento la maquinaria total. Para la regulación económica del goce intervienen la policía y la justicia. El placer aspira, esencialmente, a su propio incremento y refinamiento. El desarrollo de la personalidad no tiene que ser un desarrollo puramente espiritual. La sociedad industrial ha diferenciado e intensificado el mundo objetivo de una manera tal que sólo una sensibilidad diferenciada e intensificada al extremo, es capaz de aprehenderlo. En la técnica moderna están contenidos todos los medios para extraer de las cosas y de los cuerpos la elasticidad, el movimiento y la belleza y para hacerlos cada vez más utilizables. Simultáneamente con las necesidades que corresponden a estas posibilidades se han creado también los órganos sensibles que han de aprehenderlas. Aquello que el hombre, en la civilización desarrollada, puede aprehender, sentir y hacer, corresponde a las posibilidades de un mundo recientemente descubierto. Pero el aprovechamiento de estas mayores capacidades y su satisfacción sólo están al alcance de los grupos económicamente más poderosos. El desarrollo de la sensibilidad es sólo una parte del desarrollo de las fuerzas de producción; la necesidad de su control se basa en el sistema socialmente antagónico en que este desarrollo se realiza. Hay muchas maneras de educar a los grupos dominados, para distraerlos y crearles sustitutos de satisfacción; el deporte y un gran número de diversiones populares cumplen aquí con su función histórica. En los es-

tados autoritarios, el terror sádico contra los enemigos del régimen ha encontrado posibilidades insospechadas para organizar la "distensión social". Todos los días las masas pueden participar en el cine del brillo del gran mundo, con la conciencia de que esto sólo sucede en la película y que también allí existe brillo, amargura y preocupación, crimen y castigo y el triunfo del bien. El proceso de trabajo cuyo resultado es la mutilación y el envilecimiento de los órganos del trabajador, asegura que el desarrollo de la sensibilidad, en los grupos inferiores de la pirámide social, no vaya más allá de la medida técnicamente exigida. El Código Penal circunscribe el ámbito del goce permitido.

Pero tampoco en el caso de las masas, el goce puede proporcionar lo que se propone: la satisfacción de todas las posibilidades subjetivas y objetivas. Cuando la relación de los hombres entre sí, en tanto poseedores de mercancías, es la relación social dominante, y cuando el valor de cada mercancía está determinado por el tiempo de trabajo abstracto utilizado, el goce carece de valor en sí. Pues el goce está dividido en esta sociedad del trabajo: el individuo no crea ni reproduce ninguna fuerza de trabajo; se entrega al goce y se conduce con respecto a él como persona privada. Si sólo el trabajo abstracto es el que crea valor y según él se rige la justicia del intercambio, el placer no puede constituir valor alguno. Si así sucediese, pondría en tela de juicio a la justicia social, más aun, descubriría su injusticia manifiesta. La legitimación del placer como valor trastrocaría en realidad todo lo que "en la actualidad es presentado al lector de periódicos". "El valor de una cosa es para todo hombre moderno el valor del trabajo empleado para la producción de esta cosa. Por consiguiente, al valor está unido el sudor del trabajador, que esgrime la espada de fuego que separa la cultura del paraíso. Es peligroso asociar el placer y el dolor con el valor; pues en este caso surge la cuestión de saber si aquellos que producen los valores, tienen más placer o más dolor. Y se podría llegar a pensar que el valor podría estar en relación inversa al placer." [19] El peligro de esta asociación era ya conocido en los comienzos de la sociedad burguesa: la falta de valor del mero placer fue impuesta, por todos los medios, en la conciencia de los individuos. En ninguna parte se ve tan claramente la conexión entre la falta de valor del goce y su justificación social mediante el trabajo como en la interpretación del placer sexual. El placer sexual es racionalizado —pragmática o moralmente— y aparece como un simple medio para un fin que está más allá de él, al servicio de la dócil subordinación del individuo a las formas existentes del proceso del trabajo. En tanto valor higiénico debe contribuir a la salud corporal y anímica que exige el normal funcionamiento del hombre dentro de un orden dado. Según Spinoza, el "placer sensual"

[19] Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 3ª ed., Berlín, 1931, p. 163.

puede sólo "ser buscado en tanto medio", sobre todo como medio higiénico: "Hay que entregarse a los placeres sólo en la medida en que sirven para el mantenimiento de la salud".[20] Leibniz explica que "el placer de los sentidos debe ser usado, según las reglas de la razón, como alimento, como medicina o como fortificante".[21] Fichte coloca a la sexualidad en vinculación inmediata con la renovación del proceso social del trabajo: "la verdadera jerarquía, el honor y la dignidad del hombre, muy especialmente del hombre (más que de la mujer), en su existencia ética natural consiste, sin duda, en la capacidad de poder crear, por sí mismo, en tanto creador originario, nuevos seres humanos, nuevos ámbitos de la naturaleza: más allá de su existencia terrenal y por toda la eternidad imponer señores a la naturaleza... El absoluto deshonor, la eliminación del verdadero honor humano y masculino consistiría en hacer uso del privilegio que le conceden estas facultades, transformándolas en un medio del placer sensual. Aquello que está por encima de toda la naturaleza y está destinado a la procreación de quienes han de dominarla, se convertiría en algo secundario, subordinado a sus instintos, al placer..." Esta falta absoluta de honor es la "falta de castidad — utilización de las facultades de procreación para el mero placer, sin tener en cuenta el fin y sin voluntad consciente".[22] Sólo cuando las relaciones sexuales están ordenadas para el fin expreso de la producción de nuevas fuerzas de trabajo, para el proceso del dominio social de la naturaleza, el placer es digno del hombre y es aceptado. Los representantes posteriores de la ética idealista se apartan un poco de esta franqueza. Hermann Cohen sostiene que la mera procreación de seres humanos es un proceso "animal" y exige la sublimación del placer sexual mediante un fin verdaderamente ético: sólo el amor basado en la fidelidad eleva la relación sexual a la esfera de la ética y transforma el "amor sexual" en un "rasgo fundamental de la voluntad pura para la creación de la autoconciencia ética".[23] En la fase autoritaria del orden burgués, la vinculación del amor a la forma del matrimonio se presenta en abierta contradicción con la necesidad del estado de disponer de una fuerte reserva militar y económica. La "experiencia amorosa" no está "vinculada sin más al matrimonio". Pero el amor debe ser "presupuesto y es condición para el matrimonio y para que dentro del matrimonio nazcan hijos". Lo fundamental no es la procreación en cuanto tal, sino la procreación de hijos activos y útiles; "higiene racial, antropología social y otras disciplinas médico-antropológicas" proporcionan reflexiones "altamente

[20] Spinoza, *Abhandlung über die Vervollkommung des Verstandes*, trad. alemana de J. Stern, Reclam, Leipzig, pp. 9 y 12.
[21] Leibniz, *Von der Glückseligkeit. Opera philosophica*, ed. de Erdmann, Berlín, 1840, p. 672.
[22] Fichte, *Die Staatslehre*, 1813. *Werke*, t. VI, p. 523 y ss.
[23] Hermann Cohen, op. cit. p. 584.

valiosas sobre puntos de vista vinculados con la procreación humana".[24]

La entrega irracional, no sublimada, a las relaciones sexuales significaría una entrega al goce en tanto tal y la total desvalorización del trabajo en tanto trabajo. La tensión entre el valor del trabajo y la libertad del goce no sería soportable para el ser humano: el desconsuelo y la injusticia de las relaciones de trabajo penetrarían claramente la conciencia de los individuos y haría imposible su ordenación pacífica en el sistema social del mundo burgués.

La función del trabajo dentro de esta sociedad determina su posición con respecto al goce: este último no puede tener sentido en tanto tal y tener carácter irracional; por el contrario, debe recibir su valor desde afuera. "Placer... y dolor escapan totalmente a una justificación, a una fundamentación, a través de la voluntad de trabajo; constituyen más bien el impulso para el trabajo", que en este caso estaría situado muy por debajo del principio de la satisfacción de las necesidades. "El hedonismo constituye la barrera a la autojustificación de la voluntad del trabajo" [25], contradice los intereses fundamentales del orden existente. La internalización y espiritualización, mediante las cuales el placer es elevado al nivel de la cultura, que ayuda a la reproducción del todo, demostrando así su valor social, responde a este convencimiento. En los productores inmediatos, esta limitación del placer tiene un efecto también inmediato, sin mediación moral alguna, mediante la jornada de trabajo que deja libre sólo escaso tiempo para el placer, al que coloca al servicio del descanso y de la nueva acumulación de energías, es decir, de fuerzas de trabajo. Los que aprovechan el proceso del trabajo están también afectados por esta misma valoración. Como estos últimos, al gozar hacen algo que no produce valor alguno, se crea una especie de sentimiento social de culpa que conduce a una racionalización del goce. En tanto representación, descanso, muestra del esplendor de aquellos que se encuentran en la cúspide y que tienen las más grandes responsabilidades, el placer es considerado casi como una carga o como un deber.

La creación del sentimiento social de culpa es, en gran medida, resultado de la educación. La ley dominante se refleja en la convicción siempre renovada de que cada uno, librado a sí mismo, debe ganarse su vida en una lucha de competencia de todos contra todos, y que a cada uno se le dará según la medida del trabajo entregado. Con esto no se puede ganar la felicidad. El fin del trabajo no debe ser la felicidad y su recompensa no es el placer, sino la ganancia o el salario: la posibilidad de seguir trabajando. Para la conservación de un proceso de trabajo de este tipo es necesario desviar o suprimir aquellos instintos y necesidades que puedan destruir

[24] Bruno Bauch, *Grundzüge der Ethik*, Stuttgart 1933, p. 240 y ss.
[25] A. Görland, *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*, Leipzig, 1914, p. 119 y ss.

la relación normal entre trabajo y goce (en el sentido de no trabajo) y las instituciones que la garantizan (tales como la familia y el matrimonio). Esta desviación y supresión no está unida totalmente al progreso cultural. Algunos instintos y necesidades se vuelven falsos y perturbadores sólo debido a las formas falsas bajo las cuales se realiza su satisfacción, mientras que el estadio alcanzado en el desarrollo objetivo permitiría su verdadera satisfacción — porque podrían ser satisfechos con aquello a lo que originariamente aspiraban: con el placer "puro". Es la crueldad reprimida la que conduce al terror sádico y la autoentrega reprimida la que conduce al sometimiento masoquista. Libradas a su verdadera intención, como señales del instinto sexual, pueden terminar no sólo en el placer acrecentado del sujeto, sino también del objeto. No están ya vinculadas a la destrucción.[26] Pero precisamente la diferenciación acrecentada del placer es insoportable en una sociedad que necesita de la forma reprimida de satisfacción de tales necesidades. El aumento de placer significaría inmediatamente una mayor liberación del individuo: este placer exige libertad en la elección del objeto, en el conocimiento y en la realización de sus posibilidades, libertad en el tiempo y en el espacio. Todas estas exigencias están en contra de la ley vital de la sociedad existente. Debido a la íntima vinculación entre felicidad y libertad, se ha mantenido tenazmente el tabú del placer; este tabú ha introducido una confusión en el planteamiento de las cuestiones y en las respuestas a las mismas, aun en las filas de la oposición histórica al orden dado.[27]

La definición de la felicidad como situación de satisfacción completa de las necesidades del individuo es abstracta e incorrecta en la medida en que considera a las necesidades en su forma actual como dato último. Las necesidades en tanto tales no están más allá del bien y del mal y de la verdad y la falsedad. En tanto situaciones históricas, están sometidas a la pregunta por su "derecho": ¿Son estas necesidades de un tipo tal que su satisfacción pueda significar la realización de las posibilidades subjetivas y objetivas de los individuos? Para muchas formas, precisamente para aquellas que son características de la situación dominante de la humanidad, esta pregunta, dado el estadio alcanzado por el desarrollo social, tendría que ser contestada negativamente: este estadio permite una felicidad más verdadera que la que los hombres hoy poseen. El placer en la humillación de los demás y en la propia humillación bajo una voluntad más fuerte, el placer en los numerosos sustitutos de la sexualidad, en el sacrificio sin sentido, en la heroicidad de la guerra es, por consiguiente,

[26] Cfr. *Zeitschrift für Sozialforschung*, año V (1936), p. 229 y ss.

[27] Aun en los defensores más decididos de una reforma sexual burguesa reaparece el tabú del placer bajo la forma de racionalizaciones éticas o psicológicas.

un falso placer — porque los instintos y necesidades que con él se satisfacen vuelven a los hombres menos libres, más ciegos y más pobres de lo que deberían ser. Son instintos e impulsos de los individuos creados en una sociedad antagónica. En la medida en que no desaparezcan en una nueva forma de la organización social serían concebibles formas de su satisfacción en las que realmente puedan desarrollarse felizmente las posibilidades extremas de los hombres. Esta liberación de las posibilidades es una cuestión de la *praxis* social; en esta última reside aquello que los hombres, con sus órganos sensoriales y anímicos y con la riqueza creada por su trabajo, pueden hacer para alcanzar la mayor cantidad de felicidad. Así concebida, la felicidad ya no puede ser algo meramente subjetivo: cae dentro del ámbito del pensar y del actuar comunitario del hombre.

Cuando las fuerzas de producción desarrolladas son utilizadas por la sociedad sólo en forma restringida, se falsean no sólo las satisfacciones, sino también las necesidades. En la medida en que superan el mínimum necesario para la existencia, se manifiestan sólo de acuerdo con su poder adquisitivo. En ellas está viva la situación de clase, en especial, la situación del individuo en el proceso del trabajo. Es esta situación la que ha dado forma a los órganos y capacidades (corporales y espirituales) de los hombres, fijando el horizonte de sus pretensiones. Como estas pretensiones se presentan como necesidades sólo bajo una forma mutilada, con todas sus represiones, renunciamientos, acomodaciones y racionalizaciones, pueden normalmente ser satisfechas dentro del marco social existente; porque estas pretensiones no son libres, es posible la falsa felicidad de su satisfacción en la no libertad.

En la teoría crítica, el concepto de felicidad no tiene nada que ver con el conformismo y el relativismo burgueses: este concepto es una parte de la verdad universal, objetiva, que vale para todos los individuos en la medida en que todos sus intereses están allí incluidos. Sólo frente a la posibilidad histórica de la verdad universal tiene sentido calificar de falsa a la felicidad fáctica realmente sentida en las relaciones actuales de la existencia. Es el interés del individuo el que se expresa en sus necesidades, y su satisfacción corresponde a este interés. Es ya una bendición que exista felicidad en una sociedad dominada por leyes ciegas: de esta manera el individuo puede sentirse protegido en ella y no cae en el último grado de desesperación. La moral rigurosa peca contra la forma mezquina bajo la cual ha subsistido hasta ahora la humanidad; frente a ella todo hedonismo tiene razón. Sólo hoy, en la última etapa del desarrollo de lo existente, cuando han madurado las fuerzas objetivas que impulsan a un orden superior de la humanidad, y sólo en conexión con la teoría y la *praxis* históricas vinculadas a tal modificación, la tota-

lidad de lo existente y su felicidad pueden convertirse en objeto de crítica. Se demuestra entonces que los individuos, que han sido educados para su ordenación en el proceso antagónico del trabajo, no pueden ser jueces de su felicidad. No pueden llegar a conocer sus verdaderos intereses. Y de esta manera, puede suceder que califiquen a su situación como feliz y que sin coacción exterior acepten un sistema que los oprime. Los resultados de las votaciones populares modernas demuestran que los hombres, separados de la verdad posible, pueden ser inducidos a votar contra sí mismos. Mientras los individuos vean sus intereses sólo en el progreso dentro del orden dado, resulta fácil para un aparato totalitario controlar estas votaciones. El terror sólo contribuye a reforzar el engaño en que se encuentran los gobernados. La invocación del interés es falsa.

Frente a la posibilidad de una organización de la humanidad realmente más feliz, el interés del individuo ya no es un dato último: existen también intereses verdaderos y falsos con respecto al individuo. Su interés fáctico, inmediato, no es ya su verdadero interés. No es que el verdadero interés sea aquel que debido al menor riesgo y a las mayores posibilidades de goce exija el sacrificio de un interés inmediato. Un cálculo de felicidad de este tipo se mantiene dentro del marco general del interés falso y puede, en el mejor de los casos, facilitar la elección de la mejor felicidad falsa. El verdadero interés de los individuos no puede consistir en desear la propia mutilación y la de los demás. Tampoco en el verdadero interés de aquellos cuyo poder puede sólo conservarse a costa de esta mutilación. En el estadio de desarrollo ya alcanzado, el poder no puede gozar del mundo por él dominado: en el instante en que este último dejara de trabajar, de renovar el proceso siempre sangriento de su mera reproducción, estaría perdido. También para este mundo aún hay algo que ganar.

El hecho de que el verdadero interés de los individuos sea el interés de la libertad, de que la auténtica libertad individual pueda ir acompañada de la auténtica libertad general, más aun, que sólo sea posible con ella, y que la felicidad consista, en última instancia, en la libertad, no constituye una afirmación de la antropología filosófica con respecto a la naturaleza del hombre, sino que es una descripción de su situación histórica por la que tiene que combatir la humanidad en lucha contra la naturaleza. Los individuos, de cuya felicidad se trata en la utilización de esta situación, se han hecho hombres en la escuela del capitalismo: la gran intensificación y diferenciación de sus capacidades y de su mundo corresponden al dominio social de este desarrollo. Mientras la falta de libertad esté contenida en las necesidades y no en su satisfacción, hay que liberar primero a aquéllas. Este no es ningún acto de educación, de renovación moral de los hom-

bres, sino un proceso económico y político. La libre disposición, por parte de la generalidad, de los medios de producción, la adecuación del proceso de producción a las necesidades de la totalidad, la reducción de la jornada de trabajo, la participación activa de los individuos en la administración del todo, constituyen el contenido de aquel proceso. Con la apertura de todas las posibilidades subjetivas y objetivas de desarrollo, las necesidades se transformarán: aquellas que están basadas en la coacción social del sometimiento, en la injusticia y en la miseria, deben desaparecer. Pero nada impide aun en este caso que sigan existiendo enfermos, locos y criminales. El reino de la necesidad sigue existiendo, como así también la lucha con la naturaleza y entre los hombres. Así, pues, también la reproducción del todo social estará ligada a privaciones del individuo; el interés particular no coincidirá de manera inmediata con el verdadero interés. Sin embargo, la diferencia entre el interés particular y el interés verdadero es algo distinto a la diferencia que existe entre el interés particular y el interés de una generalidad independizada que oprime a los individuos. En su relación con lo general, el individuo se conducirá realmente con relación a la verdad: en sus exigencias y decisiones se respetará el interés del individuo y, en última instancia, se beneficiará también su propia felicidad.

Además, cuando el verdadero interés tenga que estar representado por una ley universal que prohíba ciertas necesidades y satisfacciones, detrás de esta ley ya no estará el interés particular de los grupos que conservan su poder mediante la usurpación de la generalidad, sino la decisión racional de individuos libres. Los hombres, que de esta manera adquieren su madurez, tendrán que hacerse cargo de sus propias necesidades. Su responsabilidad será infinitamente mayor, porque ya no tendrán el falso placer del amparo masoquista bajo la protección fuerte de un poder heterónomo. La vinculación interna, real (que no se crea en un más allá) entre deber y felicidad, de la que dudaba la ética idealista, es sólo posible en la libertad. A esto aspiraba Kant, cuando basaba el concepto de deber en la autonomía de la persona. Mediante la limitación a la libertad del querer puro, la autonomía se limita a sí misma en aras de un orden social que la admite sólo en su forma abstracta.

Si los individuos, ya maduros, rechazaran como malos ciertas necesidades y ciertos placeres, este rechazo sería el resultado del conocimiento autónomo de su verdadero interés: el nacimiento de la libertad general. Por lo tanto, esto sucedería en interés de su felicidad, que sólo puede consistir en la libertad general, en tanto realización de todas las posibilidades desarrolladas. El antiguo *desideratum* del hedonismo era conciliar la felicidad con la verdad. El problema era insoluble: mientras una sociedad anárquica, no libre, decidiera acerca de la verdad, ésta no podía consistir sólo en el interés

particular del individuo aislado o en las necesidades de la generalidad independizada. En el primer caso, se perdía su forma (la generalidad); en el segundo, su contenido (la particularidad). La verdad, en la que el individuo liberado obtiene su felicidad, es tanto general como particular. El sujeto ya no está aislado en sus intereses frente a los demás, su vida puede ser feliz más allá de la contingencia del instante porque las relaciones de su existencia ya no estarán determinadas por un proceso de trabajo que crea la riqueza sólo mediante la conservación de la miseria y la privación, sino mediante la autoadministración racional del todo, en la que el sujeto participa activamente. El individuo podrá conducirse con respecto a los demás como si éstos fueran sus iguales, y con respecto al mundo, como si fuera su mundo: éste ya no le será extraño. La comprensión recíproca ya no estará dominada por la desgracia porque la comprensión y la pasión no podrán entrar en conflicto con la forma cosificada de las relaciones humanas.

La felicidad general presupone el conocimiento del verdadero interés: presupone que el proceso vital de la sociedad esté administrado de una manera tal que pueda conciliarse la libertad de los individuos con la conservación del todo, sobre la base de las condiciones históricas y naturales objetivamente dadas. La conexión entre felicidad y conocimiento ha sido encubierta por el desarrollo de los antagonismos sociales; la razón abstracta de los individuos aislados nada puede con respecto a la felicidad cuando ésta queda librada a la contingencia. Pero este mismo desarrollo ha hecho surgir aquellas fuerzas que pueden restablecer esta conexión. En los productores inmediatos, este aislamiento ha sido ya superado en gran parte dentro de la no libertad. El individuo no tiene aquí que conservar ninguna propiedad que pueda ser gozada sólo a costa de los demás; su interés no lo obliga a la competencia y a la unificación de intereses, que a su vez se basan en la competencia, sino a una solidaridad combatiente. Y lo que combate es, por lo pronto, sólo el interés de un grupo social especial por condiciones de vida mejores y más dignas del hombre. Pero este interés especial no puede alcanzarse sin hacer que las condiciones de vida del todo se vuelvan mejores y más dignas, y sin liberar la generalidad. En la etapa monopolista de la sociedad burguesa, en donde los grupos que luchan por la transformación son evidentemente los únicos depositarios del interés general, los esfuerzos de quien aprovecha el orden existente están dirigidos a la división de aquella solidaridad. La burocratización, el aumento de las diferencias de salario y la corrupción inmediata del trabajador harán más firme la división de estos grupos. Su verdadero interés no exige la modificación de este o de aquel proceso de producción, sino una nueva organización del mismo. La razón general no maneja aquí el interés particular a espaldas de los individuos sino que por el contrario, el interés parti-

cular es la fuerza activa y cognoscente del proceso, mediante la cual se lleva adelante la generalidad. Sólo en este punto de la sociedad "la verdad de las satisfacciones *particulares* es... la verdad *general* que persigue como felicidad la voluntad pensante." [28] Hegel ha señalado que sólo mediante el interés particular puede producirse el progreso general en la historia, pues sólo el interés particular puede llevar a los individuos a la lucha histórica apasionada. "El interés particular de la pasión es, por consiguiente, inseparable de la actividad de lo general. Pues lo general resulta de lo particular y determinado, y de su negación." [29] Cuando esta inseparabilidad sólo existe mediante la astucia de la razón, el resultado va unido a la desgracia de los individuos: en la pasión con la que éstos persiguen sus intereses particulares, se desgastan y se destruyen. Hegel ha dicho que es "un consuelo terrible" el que "la historia y los hombres no hayan sido felices".[30] Si no es posible ninguna forma superior de la razón histórica que la de la organización antagónica de la humanidad, no es posible entonces evitar este horror. Desde luego, es verdad que los hombres no aspiran a la felicidad, sino a ciertos fines cuya realización trae consigo la felicidad. En los fines determinados que se persiguen mediante una lucha solidaria por una sociedad racional, la felicidad ya no es una mera contingencia concomitante. En el nuevo orden de las relaciones de la existencia que aquí se persigue, la felicidad ya no es un estado emocional subjetivo, ya que en las necesidades liberadas de los sujetos actúa la preocupación general por las posibilidades de los individuos.

Según Hegel, la situación trágica de los personajes de la historia universal consiste en que la lucha por una generalidad superior en el futuro es, en el presente, un asunto de individuos y grupos determinados. Estos atacan relaciones sociales en las que —aunque precariamente— se reproduce la vida del todo. Luchan contra una forma concreta de la razón sin que esté demostrada empíricamente la practicabilidad de las formas futuras que representan. Cometen un sacrilegio contra aquello que, al menos dentro de ciertos límites, ha demostrado ser eficaz. Su racionalidad se manifiesta necesariamente bajo una forma particular, irracional, explosiva, y su crítica contra la decadencia y la anarquía resulta anárquica y destructiva. Los individuos que se someten a la vida de tal manera que su existencia está impregnada de ella, son inflexibles y tercos. La conciencia general suele no hacer diferencia alguna entre ellos y los delincuentes, y en la realidad son para el orden social existente delincuentes como Sócrates en Ate-

[28] Hegel, *Encyclopädie*, § 478, *Werke*, t. VII, 2, p. 372.
[29] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Introducción, *Werke*, t. IX, p. 40.
[30] Op. cit., p. 39.

nas.[81] La generalidad y la razón se han convertido para ellos en su propia pasión. El conformista formalista, para quien vale tanto una necesidad particular como la otra, suele considerarlos como personajes egoístas y peligrosos. Él ve cómo la crítica de la apariencia de la libertad en el presente y el conocimiento de la futura realidad de la libertad constituyen ya ahora su felicidad porque la tajante separación entre el aquí y el allí, entre el hoy y el mañana, entre el sentimiento excluyente y eliminatorio del yo de la existencia burguesa, ya está superada en ellos — aunque no logre comprenderlo. Para él son —con independencia de lo que él manifiesta— exaltados, en el mejor de los casos, religiosos, pues según el conformista, por su propia naturaleza, los hombres piensan siempre en su provecho particular. Sólo unos pocos comprenden lo paradójico de esta situación.

Así como la forma alcanzada de la felicidad sólo puede ser superada por los intereses particulares de aquellos grupos sociales cuya satisfacción no conduzca al dominio de intereses particulares en contra de la generalidad, sino a la liberación general de la humanidad, lo mismo sucede con el conocimiento que esta forma necesita. Este interés exige una ideología que oculta la forma de la verdad para justificarse como general. El pensar exhaustivo de todas las posibilidades realizables (que en el período burgués encontró sus limitaciones sociales en el peligro de una transformación material del todo) y el mantenimiento del objetivo de su realización, forman parte de este interés. Con el conocimiento correcto se perdería también la felicidad, y la necesidad de una situación incontrolada obtendría nuevamente su poder contingente sobre los hombres. La libertad del conocimiento es una parte de la libertad real que sólo es compatible con la decisión común y la persecución de aquello que ha sido conocido como verdadero. El papel esencial de la verdad para la felicidad de los individuos hace aparecer como insuficiente la definición de la felicidad como placer y goce. Si el conocimiento de la verdad no está ya vinculado al conocimiento de la culpa, de la miseria y de la injusticia, no necesita quedar fuera de la felicidad, que queda librada a las relaciones sensibles inmediatas. Para un conocimiento que realmente carezca de culpa, aun las relaciones más personales de los hombres están abiertas para la felicidad: tal vez constituyen, en realidad, aquella comunidad libre de la que la moral idealista esperaba el desarrollo supremo de la individualidad. El conocimiento no perturbará ya el placer. Quizás pueda hasta convertirse en placer, así como la antigua idea del *nous* era considerada como la característica suprema del conocimiento. En la imagen terrible del hombre que se dedica desenfrenadamente al placer, que se entrega sólo a sus necesidades sensuales, se

[81] Cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke*, op. cit. XIV, p. 101.

oculta la separación entre las fuerzas espirituales de la producción y las materiales, entre el proceso de trabajo y el proceso de consumo. Uno de los presupuestos de la libertad es la superación de esta separación: el desarrollo de las necesidades materiales tiene que ir acompañado del desarrollo de las necesidades anímicas y espirituales. La actividad de la técnica, de la ciencia y del arte, se modifica al modificarse su utilización y su contenido: cuando aquélla no se encuentra bajo la coacción de un sistema de producción que va unido a las desgracias de la mayoría, y bajo la coacción de las necesidades de racionalización, internalización y sublimación, el espíritu puede significar sólo un aumento de la felicidad. El hedonismo queda superado en la teoría y la *praxis* crítica: si la libertad domina también en los ámbitos anímicos y espirituales de la vida, es decir, en la cultura, si ésta no se encuentra ya bajo la coacción de la internalización, carece entonces de sentido reducir la felicidad al placer de los sentidos.

La realidad de la felicidad es la realidad de la libertad, en tanto autodeterminación de la humanidad liberada en su lucha común contra la naturaleza. "La verdad de las satisfacciones particulares es la verdad *general*, que la voluntad pensante convierte en objetivos de felicidad." Pero esta felicidad es, por lo pronto, "la generalidad del contenido abstracta, tan sólo representada, que *debe* ser". Su libertad "es la determinación general de la voluntad en ella misma, es decir, su autodeterminarse, la libertad".[32] Pero para el idealismo la libertad era también la "substancia" y lo "único verdadero del espíritu, la esencia y la verdad de la razón".[33] En su forma acabada, felicidad y razón deben coincidir. Hegel no creyó que la realización de esta forma en tanto introducción de una nueva forma de organización social de la humanidad pudiera convertirse en tarea de la *praxis* histórica. Sin embargo, bajo el título de "ideal", presentó el "estado universal de la felicidad" que al mismo tiempo era un estado de la razón y de la libertad, como la superación de la oposición —característica de la situación burguesa del mundo— entre los individuos aislados en sus intereses particulares y la generalidad independizada que se mantiene con el sacrificio de los individuos: "En el ideal... la individualidad particular tiene que permanecer en una coincidencia inseparable con lo substancial, y en la medida en que al ideal le corresponden libertad e independencia de la subjetividad, en esta medida el mundo en torno de las situaciones y relaciones no puede tener ninguna objetividad esencial independiente de lo subjetivo y de lo individual. Pues el individuo ideal tiene que ser cerrado en sí mismo,

[32] Hegel, *Encyclopädie*, § 478 y 480. *Werke*, t. VII, 2, p. 372.
[33] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Introducción. *Werke*, t. IX, p. 22.

lo objetivo debe ser lo suyo y no debe estar separado de la individualidad del sujeto, ni moverse ni realizarse por sí mismo, porque entonces el sujeto retrocede ante el mundo para él preparado como mero subordinado." [34]

[34] Hegel, *Vorlesungen über die Ästethik. Werke.* t. X, 1, p. 232.

ÍNDICE

Prólogo 7

La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del estado 15

Acerca del carácter afirmativo de la cultura 45

Filosofía y teoría crítica 79

A propósito de la crítica del hedonismo 97

Colección de
ESTUDIOS ALEMANES

DOLF STERNBERGER: *Fundamento y abismo del Poder.*

GUSTAV WETTER: *Hombre y mundo en la filosofía comunista.*

JURGEN HABERMAS: *Teoría y Praxis.*

LUDWIG BEUTIN: *Introducción a la Historia Económica.*

AUTORES VARIOS: *La Universidad: Ensayos de autocrítica.*

ULRICH KLUG: *Ensayos de Filosofía del Derecho.*

THEODOR W. ADORNO: *Filosofía de la nueva música.*

WALTER BENJAMIN: *Ensayos escogidos.*

HERBERT MARCUSE: *Cultura y Sociedad.*

Títulos a aparecer

HELMUT SCHELSKY: *El hombre en la civilización científica y otros ensayos.*

RUPERT SCHREIBER: *Lógica del Derecho.*

THEODOR SCHIEDER: *La Historia como ciencia.*

RENE KÖNIG: *Principios de Sociología.*

JUDITH JANOSKA-BENDL: *Aspectos metodológicos del tipo-Ideal.*

Herbert Marcuse, nacido en Berlín en 1898, es actualmente profesor de Ciencia Política en la Universidad Brandeis, de los Estados Unidos. Estudió filosofía en Berlín y Friburgo y tuvo una participación decisiva en la edición crítica de los escritos de juventud de Marx. Emigró a Ginebra en 1933 y se trasladó en 1934 a Nueva York, donde se convirtió en miembro del Instituto de Investigación Social de la Universidad de Columbia. Entre 1942 y 1950 fue jefe de sección en el Departamento de Estado, Washington. Obras: **Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit,** 1932; **Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory,** 1941 (en alemán: **Vernunft und Revolution,** 1962); **Eros und Kultur,** 1957; **Sovjet Marxism,** 1958 (en alemán: **Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus,** 1964); **One-dimensional Man,** 1964.

Han sido reunidos en este volumen cuatro de los más famosos trabajos de Herbert Marcuse escritos entre los años 1934 y 1938: **La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado; Acerca del carácter afirmativo de la cultura; Filosofía y teoría crítica; A propósito de la crítica del hedonismo.** Los estudios de Marcuse se distinguen por la precisión con que analizan las mejores posibilidades de la realidad y de la historia. Es una crítica en la que la antigua esperanza de la filosofía, la de que la razón y la lógica se realicen plenamente, ha hallado una nueva forma.

Distribuidores exclusivos:
Editorial Sudamericana
Humberto Iº 545 Buenos Aires